

廖名春 康学伟 梁韦弦 著

周易研究史

湖南出版社

写在前面

本书是我们三人师从金景芳先生学《易》的成果。作者署名以撰稿的先后为序。其中廖名春撰写了绪论、第一章、第六章、第七章；康学伟撰写了第二章、第三章；梁韦弦撰写了第四章、第五章。书稿写成后，由廖名春负责统稿。

本书所用资料至1989年底为止，易学的发展也只写到1989年。因事属草创，所以尽管参考了前人及时贤的一些研究成果，但不足之处在所难免，它的进一步完善，只有俟之来日了。

本书在撰写过程中，得到吉林大学古籍所博士生导师金景芳教授的多方指导，并承蒙他校阅过部分书稿，在此谨表示衷心的感谢。吉林大学古籍所吕绍刚教授、陈恩林副教授对本书的撰写也给予了极大的关心和帮助；董连池、舒大刚、黄也平、张希峰、刘贵军、刘佑平等学友对我们的工作也给了很多的支持；吉林大学图书馆、古籍所资料室、湖南省委党校图书馆、四平师院图书馆给我们提供了热情的帮助，一并在致致谢！

责任编辑萧元对本书的体例、内容提出了很多建设性的意见，交稿后对书稿的部分观点作了改进，对部分内容作了调整，付出了辛勤的劳动，特致以诚挚的谢意！

作者

于1990年8月

目 录

绪 论	(1)
第一章 先秦易学	(9)
第一节 先秦易学概说	(9)
第二节 先秦时期的各家易说	(11)
一 占筮易说	(12)
二 义理易说	(23)
第三节 由传而经的《易传》	(33)
一 先秦时期的易学著作与《易传》	(33)
二 《易传》的时代和作者	(36)
三 《易传》的易学观	(53)
第二章 两汉易学	(72)
第一节 两汉易学概说	(72)
第二节 两汉象数易学的崛起	(79)
一 汉易象数学概观	(79)
二 孟喜的卦气说	(82)
三 京房易学	(85)
四 《易纬》与象数学	(95)
五 郑玄的五行生成说与爻辰说	(104)
六 荀爽与阳升阴降说	(106)
七 虞翻对象数学的贡献	(107)
第三节 费氏古文易的兴盛及其影响	(116)
一 费直学派对汉初易学的继承	(116)
二 东汉古文易的兴盛	(118)
第四节 两汉黄老派易学的发展	(122)
一 严君平与《道德经指归》	(123)

二	扬雄与《太玄》·····	(124)
三	魏伯阳与《周易参同契》·····	(127)
第三章	魏晋隋唐易学 ·····	(133)
第一节	魏晋隋唐易学概说·····	(133)
第二节	魏晋南北朝玄学义理派的兴盛与发展·····	(140)
一	玄学义理派发展的一般状况·····	(140)
二	开创玄学义理派的王弼易学·····	(149)
三	韩康伯对王弼易学的发展·····	(160)
第三节	魏晋南北朝的象数派易学·····	(167)
一	魏晋象数学的特点及其与玄学义理派的对立·····	(167)
二	象数派在南北朝的余绪·····	(176)
第四节	唐代对前人易学的总结·····	(179)
一	隋唐易学发展的一般状况·····	(179)
二	孔颖达和《周易正义》·····	(186)
三	李鼎祚及其《周易集解》·····	(195)
第四章	宋元易学(上) ·····	(198)
第一节	宋代易学概说·····	(198)
第二节	北宋的象数派易学·····	(207)
一	陈抟、刘牧、李之才的易学·····	(207)
二	周敦颐的易学·····	(221)
三	邵雍的易学·····	(227)
第三节	南宋的象数派易学·····	(235)
一	朱震的易学·····	(235)
二	蔡元定父子的易学·····	(241)
第五章	宋元易学(下) ·····	(249)
第一节	北宋的义理派易学·····	(249)
一	范仲淹、李觏、欧阳修的易学·····	(249)
二	程颐的易学·····	(265)
三	张载的易学·····	(278)

第二节 南宋的义理派易学·····	(289)
一 朱熹的易学·····	(289)
二 杨万里、杨简、叶适等人的易学·····	(301)
第三节 宋易在元代的发展·····	(312)
第六章 明清易学 ·····	(322)
第一节 明清易学概说·····	(322)
第二节 宋易在明清的发展和影响·····	(326)
一 明代的义理派宋易·····	(326)
二 明末清初义理派宋易的发展·····	(331)
三 义理派宋易在清中叶以后的影响·····	(345)
四 明清的象数派宋易·····	(350)
第三节 清代易学的主流——朴学易的发展·····	(362)
一 顾炎武的易学思想·····	(363)
二 黄宗羲、黄宗炎对图书象数学的批判·····	(366)
三 毛奇龄对朴学易的提倡和对图书学的辨证·····	(371)
四 胡渭的《易图明辨》·····	(375)
五 惠栋对汉易的研究·····	(380)
六 张惠言对《虞氏易》的研究·····	(386)
七 焦循对象数易学的创新·····	(388)
八 《四库全书总目》的易学思想·····	(392)
第七章 现代易学 ·····	(399)
第一节 现代易学概说·····	(399)
第二节 现代义理易学·····	(413)
第三节 现代象数易学·····	(428)
第四节 现代考据易学·····	(440)
第五节 易学在国外的流传和影响·····	(456)

绪 论

《周易》是我国先秦时代一部由符号和文字组成的神秘典籍。长期以来，它被尊为五经之首、三玄之冠，甚至被认为囊括了天、地、人间的一切知识，是古代社会科学和自然科学的总汇。它的思维模式，它的人生哲学，它的象数理论，深深地影响甚至支配了中国乃至中国文化圈内各国人的思维习惯、人生态度；就是对自然科学的发展，它也在相当程度上充当了至少是哲学指导的角色。它不仅在中国文化史上占有着罕与伦比的地位，同时也是世界文化史上一颗璀璨的明星。

对《周易》的研究，称之为易学。易学的历史，源远流长。即使只从春秋时代算起，也有两千多年。在这段漫漫的历史长河里，为《周易》本身的价值和它的特殊历史地位所决定，易学一直是中国学术研究的重点。有人说，宋代的理学家，几乎每一个都是易学家，都有自己的一套易学理论。其实这又何止宋代，何止理学家？中国的大多数哲学家、思想家、数家学、天文学家、经学家，甚至政治家、文学家，都和易学结下了不解之缘。故《四库全书总目》说：“《易》道广大，无所不包，旁及天文、地理、乐律、兵法、韵学、算术、以逮方外之炉火，皆可援《易》以为说，而好异者又援以入《易》，故《易》说愈繁。”据不完全统计，易学著作已达三千多种。按照中国传统的目录分类，大部分都属于经部和子部的术数类。前者是中国哲学著作的渊藪，后者是中国科技著作的荟萃。可以说，不论是研究中国的哲学还是文学，不管是讲儒家的精神还是佛、道的理论，不管治中国科技史还是治中外文化交流史，都离不开易学，都不能不研究《周易》。

但是，与人们对易学的重视和易学研究的繁荣相反，易学史的研究从过去到现在一直都是一个薄弱环节。迄今为止，中国甚至世

界上都还没有一部易学通史。日本学者今东光写过一部《易学史》，但内容只写到朱熹为止；户田丰三郎写过《周易注释史纲》，但也只写到清代，而且局限于注疏之学。中国学者在这方面也作了很重要的工作，如高怀民著有《两汉易学史》，朱伯崑著有《易学哲学史》的上、中两册，高著为断代史，朱著为专题史，也只写到南宋。因此，对两千多年来的易学研究进行历史与逻辑的总结，为易学的发展提供史的借鉴，撰写易学通史就显得尤有必要了。

易学史是一门研究易学的发展过程及其规律的学问。它应该包括易学文献史、易学哲学史、易学人物史、应用易学史。易学文献史研究历史上易学著作的流传、传授的世系、注疏的情况以及对易学著作的校勘、辨伪、文字训诂的考证，属于史料学的范围。易学哲学史研究历代易学中的理论思维并由此而形成的哲学体系发展的历史^①，属于哲学史、思想史的范围。易学人物史研究历史上易学家的情况，包括他们的易学观点，易学著作，在易学史上的地位以及其易学的渊源，其易学研究与其思想、学术的关系，属于传记史学。应用易学史主要研究历代易学的应用情况，包括两个方面：一是研究易学作为一般哲学在历史上对其他各门学问的指导情况，二是研究易学在历史上是如何被直接、具体地应用于其他学问的。作为哲学指导属于思维的启发，作为直接应用大多属于缺乏必然联系的比附。这类著作，古人称之为“《易》外别传”，所以，对历代这类应用易学进行研究的应用易学史，也就是一门易外别传史，属于交叉史学或边缘史学的范围。概而言之，相对于中国传统学术史或文化史，易学史具有专题史的性质。但就其所涉及的内容，它又具有相当大的综合性，所谓“《易》道广大，无所不包”，远非一般的尚书学史、诗经学史等所能比。这就是治易学难、治易学史特别是易学通史尤其难之所在。

关于易学史研究的方法，我们认为以下几点是值得注意的：

① 用朱伯崑说，见《易学哲学史》（上）第2页。

第一,要以易学研究的本体作为重点。如前所述,易学史的研究对象应包括易学文献学、易学哲学、易学人物、应用易学四个方面。这四个方而谁是研究的主要对象呢?我们认为应该是易学文献学和易学哲学,它们是易学的主体,自然也应该是易学史研究的重点。而其中对《周易》经、传的文献研究、传本研究,对《周易》经、传义理的阐发,应该是易学的本体,因而也应该是易学史所应首先考虑的。正因如此,所以历代《周易》的注疏,首先成为了我们研究的重点;现代关于《周易》经、传的作者、时代及内容的辨析,考古学上关于数字卦、帛书《周易》经、传的发现,也被我们置于突出的地位。其次那些借用《周易》的概念、范畴、命题以立新说的著作,虽然它们在某种程度上已离开了《周易》经传的原意,但其理论是《周易》学说的发展,或者说在不同程度上丰富了《周易》的思想,如王夫之的《周易内传》、《周易外传》,周敦颐的《太极图说》等,我们也将其列为易学史研究的重要对象,不然易学史就成了一部《周易》注疏史或经学史,这是不合乎易学发展的实际的。应用易学是易学史研究的对象,但它们属于易学的外围,因而不能成为易学史研究的主要对象,不然易学史就成为了一部卜筮史、一部自然科学发展史。应用易学与对《周易》经传的研究是易学外围与易学本体的关系,所以易学史对它们的研究也就有轻、重之别,主、次之分。可是目前许多人治《易》,似乎忘记了这一点。当然,这并不意味着易学史可以不谈《周易参同契》,不谈邵雍。没有他们,不讲应用易学的情况,易学发展的脉络就难以清楚,一部易学史也就残缺不全了。易学人物的研究,我们认为只能将其融入易学文献、易学哲学、应用易学的研究中,研究易学人物是为易学研究服务的,我们只取他与易学有关的方面,这是与一般地研究历史人物所不同的。

第二,要辩证地处理义理、象数的关系。历史上易学研究派别至为纷繁复杂。四库馆臣综观易学历史的源流变迁,将其概括为“两派六宗”。“六宗”之说已难以概括至今为止的易学发展,但“两派”之论却至为精当。义理派着重通过《周易》的文辞来阐明《周

易》的哲学大义，象数派则着重于《易》象、《易》数的阐发。易学派别尽管名目繁多，但其要却难逃这两派之外。如现代兴起的“科学易”，名目很新，似乎不在两派六宗之内，但考其实，其根据和理论基本上都是从象数易学中化出，不过是象数易在现代的新应用。又如从文学方面研究《周易》，从心理方面研究《周易》，从现代管理学方面研究《周易》，从经济学方面研究《周易》等，其根据不在于象数，就在于文辞，所以也不出两派之外。

义理和象数在易学史上似乎势同水火，互不相容，其实这也是一种误解。研究《周易》要以义理为主，但也离不开象数。言义理，并不等于就把握住了《周易》的深奥思想，如不顾《周易》学说的系统性和整体性，将其文辞支离破碎，或将其庸俗化，强《易》以就我，其害也不在卜筮者之下。《周易》的象、数和其文辞是有必然联系的。《易》生于筮、筮源于数。“名物为象数所依，象数为义理而设”。黄宗羲认为，《易》象有真象，伪象之别。所谓真象，就是与《周易》的卦爻辞有必然的逻辑联系的卦象；所谓伪象，就与卦爻辞无意义联系，为后人所附会的卦象。《易》数也须作如是观。离开了《周易》所固有的象、数去解释卦爻辞的意义，其说如脱缰之野马，其正确性难于得到保证。但如果认为《易》无象外之辞，每一词一字都可在象数中找到依据，那么，实际是贬低了语言文字的作用，夸大了卦画符号的表现力，过高地估计了处于前史时代的先民的智慧。但应该指出，卦爻辞由于是语言文字，其意义的规定性强，象、数属于符号，模糊性大。所以，对于任意发挥而言，象数显然较义理为长。故历史上研究《周易》本体的，以义理为主流；言应用易学的，多以象数为归依。对易学作史的研究，我们肯定孔子开创的以义理解《易》的学风，这是研究《周易》的正确道路。但对《周易》本身所固有的象、数，我们也视为易学的本体。对易学家的这类易说，我们力求予以重视，正确地反映易学发展的规律，对于属于“《易》外别传”之类的象数学，我们认为，既要指出它们在《周易》研究上的荒谬性，又要充分肯定其在自然科学研究或其他方面客观存在的积极作

用,在易学史上给予其应有的地位。所以,我们重视义理,却不以义理为全是;不重象数,却不以象数为全非。

第三,对传统易学的认识要坚持历史主义的原则。现代以前的易学^①,基本上属于经学研究的范围,其长在传统意识强,其短在保守。“五四”以后的现代易学,其长在敢于创立新说,其短在疑古过勇。而现在人们论《易》,往往只看到疑古派易学家反传统的成就,对之评价甚高;对于其恃勇逞强,过于轻视传统的一面,却大多认识不足。这一点,尤其要引起我们的注意。过去关于《易经》的创制年代,有战国成书说;关于《易传》的成书年代,有秦、汉之际,昭、宣前后之说,风行一时。大家以为这是用“新史学”考证出来的结论,信之惟恐不及。结果,马王堆帛书的出土,证明这些新说还不如传统的说法可靠。当然,这不是说古人说的都对,但比较而言,传统旧说经过了长时间的历史考验,我们没有十分充足的理由,是不能轻易地予以否定的。对于易学史的研究,我们更要坚持历史的研究方法。例如关于《周易》经、传的关系问题,古人认为《易传》因《易经》之缘而发,《易经》因有《易传》的解释方可理解。而近人却认为在《易传》中作为《周易》哲学的核心而加以阐发“阴阳”和“道”范畴,在《易经》中是找不到的,《易传》对《易经》思想的解释是“郢书燕说”,甚至说八卦观念不是《易经》固有的。这种新解,实质是割断历史。哲学的历史告诉我们,“一个概念的充分规定极少是第一个引进该概念的思想家的工作。因为一个哲学的概念一般说来更多地是一个问题而不是对一个问题解决——而这个问题只要还处在它最初的潜在状态中时,它的全部意义就不可能被理解。为了使人们理解它的真正的意义,它就必须成为明显的,而这种从潜在状态到明显状态的转变则是未来的工作。”^②《易传》所作的正是这种“从潜在状态到明显状态的转变”工作。《易经》所载的,是来自以往

① 对“现代”一词的时间解释,见后文。

② [德]恩斯特·卡西尔:《人论》,上海译文出版社1985年版,第228~229页。

社会的信息。但这些信息对后人来说不是自明的。《易经》是在用它自己的语言——蓍、卦、爻及卦爻辞——向人们说话，而《易传》的作者去古未远，对这些信息还是相当熟悉的。因此，《易传》对《易经》的解释并不是什么不足为训、“郢书燕说”，而是有信据的，两者的关系应是源与流的关系。没有经卦画的阴爻和阳爻，就决不会有传的阴阳观念。割断经、传的历史联系，从根本上否认经、传关系的一致性，这种研究方法对易学有害无益。我们在进行史的总结时，尤其要吸取这方面的教训，不能以虚无主义的态度来对待传统易学。

一代有一代之学。对《周易》的研究也是如此，不同的历史时期有不同的易学。我们循着历史前进的足迹，根据易学发展的内在逻辑，将从古至今的易学发展史划分为六个时期：

第一是先秦时期。这是易学产生并且奠定了其发展基础的时期。它分为两个阶段：春秋以前直至西周初年，这是易学的萌生阶段，春秋至战国，这是易学的奠基阶段。后世易学的象数、义理两派，在这时已见端倪。以《左传》、《国语》中的巫史为代表的占筮派和以孔子为代表的义理派对于《周易》的研究，已形成了截然不同的看法，这对后来易学的发展有着深远的影响。代表孔子易学思想的《易传》，是先秦易学的集大成之作，也是义理派易学的第一座里程碑。中国的传统学术思想基本都肇端于先秦，易学的发展更是如此。

第二是两汉时期，即汉易时期。汉易称之为象数学，易学同当时的天文历法相融合，并受到占星术和天人感应说的影响，形成了一套以卦气说为中心的易学象数学体系。汉易以孟喜、京房为代表，他们主要以《说卦》为据，以奇偶之数 and 八卦取象说解《易》，以卦气说阐释《易》理，利用《周易》讲阴阳灾变。到东汉，郑玄又提出爻辰说、五行说，荀爽又提出乾升坤降说，虞翻又通过其卦变说、旁通说、互体说、半象说，将汉易引向极其繁杂的象数解《易》之路。此外，西汉的严君平、扬雄以道家黄老之学解《易》，至东汉末，魏伯阳

著《参同契》，又将卦气说同炼丹术相结合，提出月体纳甲说，成为道教易的先驱，其亦属象数学。所以，两汉同其他任何历史时期都不同，它是一个象数学的时代。

第三是魏晋隋唐时期。魏晋隋唐易学分为两个阶段：魏晋时期，易学的发展走上了玄学的道路，这是易学发展的一大转折阶段。王弼是实现这一转变的主要代表，其易注力排汉易的象数之学，注重义理，弘扬孔子解《易》的学风，但同时又引老入《易》，创建了玄学易。南北朝时期的易学是魏晋易学的延续，王弼派的易学占据统治地位。唐代孔颖达作《周易正义》，从王弼派易学的角度，对两汉以来易学发展的成果进行了总结，虽具有调和象数与义理两大流派的趋势，但“先以辅嗣为本”。李鼎祚的《周易集解》虽偏于汇集汉易象数学的资料，但影响难与孔疏相比。所以魏晋隋唐易学的主流，是以王弼为代表的玄学易，我们可以称之为玄学易时代。

第四是宋元时期。两宋易学的特点是易学与理学相融合，故宋易也称为理学易。宋易象数派和义理派的斗争呈现出新的特点。宋易中的象数学派，除以汉人的象数之学解《易》外，他们又提出各种图式解说《易》理，所以被称为图书之学。他们致力于将象数之学进一步哲理化，特别是数理化，形成了易学中的数学派。北宋的义理派，其共同点是都反对图书派的易学，他们以程颐的理学派和张载的气学派为代表。至南宋，程氏的理学易成为易学发展的主流。朱熹站在理学家的立场，对宋代易学进行了大总结，他虽然继承了程氏易学的传统，但又折衷诸家，建立起庞大的易学体系，对后代易学的发展产生了很大的影响。宋易象数派和义理派的易学理论体系虽然不同，但他们又具有共同的特点，即将《周易》的原理高度哲理化，其易学思想达到了古代易学哲学发展的高峰，并影响到后来元代易学乃至各个时期易学的发展。

第五是明清时期。明清易学的发展分为三个阶段：明代是宋易时期，基本上沿袭宋人之说，其易学没有自己的显著特色。明末清初是宋易向朴学易转折的时期，这也是明清易学最有生气的阶段。

王夫之在易学哲学上的建树，是宋易义理研究在明清的最后一次高潮。而黄宗羲兄弟、毛奇龄、胡渭对图书象数学的批判，使宋易从此一蹶不振，从而为朴学易的兴起扫清了道路。乾嘉时期，朴学易勃兴，以惠栋、张惠言为代表的考据易学家对两汉及魏晋南北朝诸家易说进行了大规模的辑录、整理，使泯灭千多年的两汉易学，“至今日而昭然复明”，这是清人对我国易学研究的重大贡献，是明清易学中最具有特色的成果，因而明清时期的易学也可以朴学易为代表。但是，清人的易学研究，基本上停留在文献学研究的水平上，其理论层次是较低的，再往前发展，道路就由狭窄而走到了尽头。所以，古代易学史就随之而结束了。

本世纪初至今，是现代易学时期。现代易学的特点就是用“五四”以来的新思想、新方法治《易》。它经历了四个发展阶段：第一是三、四十年代对传统易学观点的批判，其特点是勇于疑古，其成就大，其后遗症也很严重。第二是大陆五、六十年代以来对《周易》经传的马克思主义研究，其结果是深化了对易学哲学的认识，不足则在于简单化和公式化。第三是台湾七十年代以来的“科学易”研究。第四是大陆七十年代末期至今的对易学的多样化研究，其中考古学的研究，如帛书易和数字卦的研究成果最为显著。

易学从先秦发源，经历过汉代的象数易、晋唐的玄学易、宋代的理学易、明清的朴学易，而进入现代，这一部历史昭示着：《周易》的智慧之树永远是常青的。

第一章

先秦易学

第一节 先秦易学概说

先秦是易学研究的奠基阶段。对《周易》的研究和解说，应该在《周易》产生后不久就出现了。因为人们无论将《周易》用之于占筮，还是从中汲取理论思维的营养，都存在着对这一高度抽象的由符号和文辞组成的神秘典籍进行诠释和理解的必要，这样，势必就会出现各种各样的关于《周易》的论说。于是，易学也就应运而生了。

从文献的记载看，易学至迟起源于西周初期。《尚书·洪范》说：“稽疑：择建立卜筮人，乃命卜筮：曰雨，曰霁、曰蒙，曰驿，曰克，曰贞，曰悔，凡七。卜五，占用二，衍忒。立时人作卜筮，三人占，则从二人之言。”这里告诉我们两点：一是理解易卦，既要看本卦，又要看变卦。贞，指的是本卦；悔，指的是变卦。如《国语·晋语》：“公子亲筮之，曰：‘尚得晋国！’得贞屯悔豫，皆卜也。”得贞屯悔豫，如同说遇屯之豫，这是贞为本卦、悔为变卦（即之卦）之证。也有说“内卦曰贞，外卦曰悔”^①的，如此，则是说既要看所得易卦的内卦，又要看外卦。二是对筮得结果的处理，要“三占从二”，少数服从多数。《周礼·春官·筮人》也说：

^① 《尚书伪孔传》。

“筮人掌三《易》以辨九筮之名。”九筮之名，当为九种筮法的名称。周王室的筮人职掌《周易》，而且还能分辨九筮之名，通晓多种筮法，其对《周易》的研究水平，想必不会比后世的卜筮派易学家相差太远。《左传》昭公二年更载：“晋侯使韩宣子来聘，……观书于太史氏，见《易象》与《鲁春秋》，曰：‘周礼尽在鲁矣，吾乃今知周公之德，与周之所以王也’。”此《易象》决非《周易》，而是研究《周易》之书。何以见得？因为从《左传》、《国语》的记载看，晋人以《周易》占筮论事，史不绝书，可见人们对《周易》是非常熟悉的。如果鲁太史出示给于韩宣子的《易象》是人们早就习以为常的《周易》，韩宣子决不会如此大发感慨。韩宣子一见《易象》与《鲁春秋》，就将它们与“周礼”、“周公之德”、“周之所以王”联系起来，可见此《易象》与“制礼作乐”、在周王朝建立过程中立下殊功的周公是有联系的。因此，我们说易学起源于西周初期，应该是信而有征的。

但是，保留下来的先秦易学史料，主要还是在春秋战国时期。春秋战国时期的易学史料可分为两类：一类是散见于史籍、诸子著作中的各家易说，一类是易学专著。先秦时期流传下来的易学论著，尽管数量不多，但是它们在易学发展史上的影响却是深远的。后代易学研究的两大派别，无论是从占筮角度治易的卜筮派还是从义理角度治易的哲理派，无不肇始于这一时期。如果说，易学的发展有一个奠基阶段的话，那么，这个阶段就只能是先秦，是先秦的春秋战国时期。

春秋战国时期易学的发展，由于材料有限，特别是由于对材料断代的分歧，要描述其具体环节的逻辑进展是很难的。我们认为这一时代的易学主流是义理易说对卜筮易说的取代，其具体发展可分为两个阶段：一是春秋时期，这是先秦易学的转向阶段，其特征是易学从占筮之用走向哲理认识，孔子是这一历史性转变的代表，他开创了儒门解易的优秀传统，他的易学思想主要反映在易学史上的第一座里程碑《易传》里。二是战国时期，这是义理

易学的第一个繁荣阶段。此时尽管卜筮仍然流行，但孔子的易学思想日益扩展，从儒家到道家、阴阳家、纵横家，诸子都乐于从哲理的角度来解说和运用《周易》。这样，不但极大地丰富了易学研究，而且使《周易》思想渗透到各家学说之中，变成了社会的普遍价值观。

本章为了论述的方便，拟先谈先秦时期的各家易说，再谈先秦时期的易学专著——《易传》。

第二节 先秦时期的各家易说

这里所说的“易说”，指除《易传》外散见于先秦各书和各种出土材料上的关于《周易》的说解。这些说解主要集中在先秦史书和诸子著作中。其中以《左传》最为丰富，共有 19 条；《国语》3 条；《战国策》1 条；《论语》2 条；《庄子》1 条；《荀子》4 条；《管子》1 条；《尸子》1 条；《吕氏春秋》4 条；《礼记》7 条。此外，长沙马王堆还出土了帛书材料，除《系辞》外，尚有《二三子问》两篇，约 2500 字；《要》原记 1640 字；《繆和》、《昭力》，原各记 6000 字。这些材料的具体内容，大部分尚未公布，据已披露的片言只语看^①，足以表明它们是研究先秦易学价值罕见的文献。同时，阜阳出土了《周易》残简，除卦画和卦爻辞外，还附有卜事之辞^②。这对研究先秦卜筮家的易说，也是很有意义的。

先秦时期这些易说，从其性质来说，可分为两类：一是占筮说，一是义理说。掌握了这一线索，我们就可以从上述零星的材料中，勾勒出先秦易学的发展轮廓。

① 于豪亮：《帛书〈周易〉》，载《文物》1984 年第 3 期。韩仲民：《帛书〈系辞〉浅说》，《孔子研究》1988 年第 4 期。

② 《阜阳竹简简介》，《文物》1983 年 2 期。

一 占筮易说

易起源于卜筮。将《周易》作为占筮的依据，从易学产生时就开始了。《周礼》载《周易》掌于太卜、筮人之手，是他们“辨吉凶”的工具。《尚书·洪范》说“占用二”，“曰贞曰悔”，显然也是指用于占筮。《左传》一书言《周易》者 19 条，其中 16 条是占筮；《国语》3 条，也全系占筮，这说明春秋时人基本上是从占筮角度来利用、说解《周易》的。至战国时，尽管诸子们的易说中很少言筮，但事实上以《周易》为筮已从战国前王室、诸侯、卿大夫的专用转而普及于民间，这可从文献材料和出土文物中得到印证。

《管子·山权数》说：“诗者所以记物也，时者所以记岁也，春秋者所以记成败也，行者道民之利害也，易者所以守凶吉成败也，卜者卜凶吉利害也。民之能此者，皆一马之田，一金之衣，此使君不迷妄之数也。六家者即见其时，使预先早闲之日受之，故君无失时，无失筭。万物兴丰无失利，远占得失，以为末教。诗记人无失辞，行殚道无失义，易守祸福凶吉不相乱，此谓君柄。”此说以易与卜并提，“守”即“卜”也，实际上就是以易为卜筮之书。《吕氏春秋·壹行》记载：“孔子卜，得贲。孔子曰：‘不吉。’子贡曰：‘夫贲亦好矣，何谓不吉乎？’孔子曰：‘夫白而白，黑而黑，夫贲又何好乎？’”孔子对《周易》是重德不重占，此说云孔子卜，似有托名之嫌；特别是说孔子恶贲，更不合孔子一贯之思想，明显是法家的言论。故人说《壹行》为法家著作，其说可信。这二条记载都为法家易说，反映了战国时人以易为筮的风气。秦始皇焚书时，以易为卜筮之书不禁，这决不是偶然的。一方面这是社会上人们的普遍看法，另一方面也与法家的易学观有关。从上述记载看，从《山权数》到《壹行》的作者，从李斯到秦始皇，战国时法家对《周易》的认识都是一致的，都是视《周易》为卜筮

之书。

《墨子·公孟》对战国时筮风之盛有所披露，它说：“且有二生于此，善筮，一行为人筮者，一处而不出者。行为人筮者与处而不出者，其糈孰多？”筮有行者（即外出随地替人占筮者），有处者（即居家不出者），说明筮已成为战国时代的普通职业，这是春秋时所不曾见过的。

战国时以易为筮之风在出土文物中表现得更加明显。阜阳所出土的汉初《周易》残简，所反映的无疑是战国占筮易家的实际。这些残简有卦画、爻题、卦辞、爻辞，而且爻辞后还附有卜事之辞。这些卜事之辞都有固定的格式，指出各种天象和人事的吉凶，如晴雨、田渔、征战，事君、求官、行旅、出亡、嫁娶、疾病等等。如《同人·九三》之后即有“卜有罪者凶，战斗敌强不得志，卜病者不死乃瘥”等语^①，这是筮者对《周易》进行了通俗化的改编，以利于应用的结果。马王堆出土的帛书《周易》，尽管卦画、卦爻辞基本都同于今本《周易》，但筮者为了便于记忆，竟大胆地将《周易》的卦序进行了重新编排，这种不顾《周易》卦序所蕴含的深义而作出的改编，完全是因为占筮的需要。战国时占筮易学如此活跃，过去人们是注意得很不够的。

先秦时期的易占说有三个特点：一是讲变卦，二是以卦爻辞占，三是以卦象占。而筮史们在说《易》时，这三种方法往往是综合运用，融为一体的。

（一）变卦。变卦又称“之卦”。筮得之卦称本卦（又称正卦或贞）；本卦发生爻变又生成另一卦，这一卦是由本卦变过来的，故称“变卦”（又称悔）。之者，往也，与变义通，故变卦又称“之卦”。《左传》用《周易》进行占筮的共14处，其中11处通过变卦，它们是：庄公二十二年的“遇观䷓之否䷋”，闵公元年的“遇屯䷂之比䷇”，闵公二年的“遇大有䷍之乾䷀”，僖公十五年的



^① 《阜阳汉简简介》，载《文物》1983年第2期。

“遇归妹䷵之睽䷥”，僖公二十五年的“遇大有䷍之睽䷥”，襄公九年的“是谓艮䷳之随䷐”，襄公二十五年的“遇困䷮之大过䷛”，昭公五年的“遇明夷䷣之谦䷎”，昭公七年的“遇屯䷂之比䷇”，“昭公十二年的“遇坤䷁之比䷇”，哀公九年的“遇泰䷊之需䷄”。《国语》用《周易》占筮的共3处，其中两处通过变卦，它们是：《国语》的“遇乾䷀之否䷋”，《晋语》的“得泰䷊之八”。“遇观䷓之比䷇”，即所筮得的本卦观䷓变为比䷇卦。这两个卦，实质上只有一个爻的区别，即观䷓的六四爻变成了比䷇的九四爻。象这样只有一个爻发生爻变的，在上述13处变卦中有10处。3个爻发生爻变的有两处：“乾䷀之否䷋”，是本卦的初九、九二、九三分别变为卦的初九、九二、九三；“贞屯䷂悔豫䷏”，是本卦（即贞）的初九、六四、九五分别变为之卦（即悔）的初六、九四、六五。五个爻发生爻变的仅一例：“艮䷳之随䷐”，是本卦的初六、九三、六四、六五、上九分别变为之卦的初九、六三、九四、九五、上六。

用《周易》占筮，为什么要讲变卦？这和《周易》的筮法和占法有关。易起源于筮数，按筮法，“大衍之数”四营三变而后得出七、八、九、六。九、七是奇数，得则画一阳爻；六、八是偶数，得则画一阴爻。如此六易，便可依所筮之数的奇偶性质而画出一卦。九和七虽然都是阳爻，但九是变爻，七为不变爻；六和八虽然都是阴爻，但六是变爻，八是不变爻。成卦时，变爻和不变爻是一样的；但占时，两者就大不相同。贾公彦《周礼疏》云：“夏、殷以不变为占，《周易》以变为占。”用《周易》所筮得的卦，如果阳爻是七（少阳），阴爻是八（少阴），则不发生爻变；如果阳爻之筮数为九（老阳）、阴爻之筮数为六（老阴），物极必反，就会发生爻变；老阳九变为少阴八，为阴爻；老阴六变为少阳七，为阳爻。这样，就会出现两个卦：一是未变前的卦，即本卦；一是发生了爻变的卦，即之卦。筮者占筮时，既可由发生爻变的情况而从本卦六爻中选定其变爻的爻辞，增强其针对性，避免不同的爻辞之间的矛盾抵牾；也可由此增加一卦的卦象、卦爻辞，作为

割断吉凶的参考和依据，于是就可以有更大的余地应付各种情况。如《左传》僖公二十五年狐偃劝晋文公勤王，“公曰：‘筮之。’筮之，遇大有䷍之睽䷥。曰：‘吉，遇公用亨于天子之卦。战克而王殄，吉孰大焉？且是卦也，天为泽以当日，天子降心以逆公，不亦可乎？’”这里的本卦变爻是大有九三，爻辞是：“公用亨于天子，小人弗克。”筮人的“遇公用亨于天子之卦。战克而王殄，吉孰大焉”，就是根据这条爻辞解释的。至于“天为泽以当日，天子降心以逆公”，又是结合本卦和之卦的卦象来解释的。本卦大有的内卦（即下卦）是经卦乾，乾的取象是天；之卦睽的内卦是经卦兑，兑的取象是泽。两个卦的外卦（即上卦）都是经卦离。离的取象是火，又是日。大有内卦的经卦乾，变成睽卦内卦的经卦兑，上卦没变，仍然是经卦离，这就是“天为泽以当日”。睽卦外卦的离在上面与下面内卦的兑相对；离为日，因为与泽相对，又为君；兑为泽，因为与日相对，又为臣。这就是“天子降心以逆公”。前一句“天为泽以当日”是说，君先变为臣，然后再去侍奉另外一个君，以说明晋文公由晋国之君作周天子之臣去纳王；后一句“天子降心以逆公”是说，纳王将受到王的欢迎和礼遇，说明晋文公勤王一定有美好的前途，暗喻其成为诸侯的盟主^①。筮人在这里既取本卦变爻的爻辞为说，又结合本卦和之卦的卦象进行分析，所筮之事说得丝丝入扣。假若没有变卦，他是决不会如此自如的。

《左传》、《国语》占筮多用变卦，这种用法《易传》没有提及，故有人认为“变卦只能是春秋以来把《周易》当作是占筮之书的周代史官们的臆造”^②。其实说是“臆造”，还不如说是继承，变卦出现得很早，如长安张家坡西周遗址所见契数卦象：

 即“六八一—六一”，为䷍丰卦。
 即“五—一六八一”，为䷐无妄。

① 此例说解参宋柞胤说，但宋书以“公”为秦伯，不确，当指晋文公。宋说见《周易新论》59、60页，湖南教育出版社1982年8月出版。

② 同上，第58页。

卦象上有“〔”号，必是表示两卦相关之处，说明其为变卦，为遇丰䷶之无妄䷘。本卦第三爻动，一变为之卦的六；第五爻动，八变为之卦的一；第六爻动，六变为之卦的五。但它和《周易》不同，《周易》只九、六为可变爻，这里一、八也可变。

还有更早的殷代的变卦，如安阳苗圃北地新发现的殷代刻数石器上有六例数字卦，有人认为这是三组变卦^①：

(1) ䷶ (七六六六六七)、䷶ (七六八七六七)：即遇颐䷚之贲。颐卦第三爻动，六变为贲卦七；第四爻动，六变为贲卦八。

(2) ䷶ (八一——六六)、䷶ (八一——一六)：即遇咸䷞之大过䷛，咸卦第二爻动，六变为大过一。

(3) ䷶ (六六七六六八)、䷶ (六六五七六八)：即遇豫䷏之小过䷽。豫卦第三爻六、第四爻七分别变为小过的七、五。殷代的这些变卦凡用于组卦的基本数字(爻)皆可变，不但奇可变偶(阳变阴)，偶可变奇(阴变阳)，而且奇也可变为另一个数值不等的奇数(阳变阳)，偶也可变为另一个数值不等的偶数(阴变阴)。

战国时代也有变卦存在。湖北江陵天星观出土的楚简中有这样的例子：“盘盻习之以长苇，䷶䷶，盘盻占之，长吉宜室，无咎无咎(夺)。”这是以易占疾病之事。“盘盻”为楚之筮人，“长苇”即苇草，为占筮的道具。“习”之者，重卜曰习。所得之卦：䷶即䷶噬嗑，䷶即䷶夬卦。遇噬嗑之夬，共有4个变爻。噬嗑卦的第二爻六、第三爻六、第五爻六、第六爻一分别变为夬卦的一、一、一、六。这里卦画可能是《周易》。《周易》噬嗑的卦辞为“亨，利用狱”，夬卦彖辞为：“夬，决也，刚决柔也；健而说，决而和。”两卦的第二、三、五的爻辞皆为“无咎”、“无恤”，这当

① 郑若葵：《安阳苗圃北地新发现的殷代刻数石器及相关问题》，载《文物》1986年第2期。

是其筮人所谓“长吉宜室，无咎无夺”之所出。天星观楚简上共有 8 组 16 个易卦，都是二卦并列，以变卦的形式出现。据张政烺统计，“一”出现 37 次，“六”出现 49 次，“八”出现 5 次，“九”出现 4 次，另有残缺不清的 1 次，他认为这些都是数字卦^①。我们颇疑这里的“一”、“八”不是筮数，而是卦画。如前所述，阳爻一系从奇数的代表数一直接变出，阴爻--系由从偶数的代表数八（六）直接化出。古人之所以用一代表天地之数中的天数（即奇数），除了书写易于辨认的原因外，还因为“一”是生数之首和天数之首；用“八”（即六）代表地数（偶数），也是因为它是成数之首。上例所谓八变一，实即阴爻变成阳爻，并不是有具体数值的数字的变化。张所统计的出现 5 次的“八”，可能是“八”的变形。出现了 4 次的“九”，可能是其他原因所致。阜阳简上的易卦，由爻题初九、六二等称呼可知，“一”并不是筮数一，“八”也不是筮数六，而是阳爻--和阴爻--。天星观楚简也当作如是观。

变卦本是指筮得的本卦发生了爻变而生成另一卦（之卦）而言的，但用得久了，就引申为用变卦的形式指某一卦的某一爻，这是非常值得注意的。《左传》中有 6 处论事，其中有 4 处用了 9 次变卦的形式，它们是“宣公六年的”无德而贪，其在《周易》丰䷶之离䷝，弗过之矣”，宣公十二年的“在师䷆之临，曰：‘师出以律，否臧凶’。”襄公二十八年的“《周易》有之，在复䷗之颐䷚曰：‘迷复凶’”，昭公二十九年的“龙，水物也，水官弃矣，故龙不生得。不然，《周易》有之，在乾䷀之姤䷫曰：‘潜龙勿用’；其同人䷌曰：‘见龙在田’；其大有䷍曰：‘飞龙在天’；其夬䷪曰：‘亢龙有悔’；其坤䷁曰：‘见群龙无首，吉’；坤䷁之剥䷖曰：‘龙战于野’。若不朝夕见，谁能物之。”“在师䷆之临䷒”不是指师卦发生爻变而成为临卦，而是指师卦的初六爻，因为师卦与临卦其他五爻皆同，其区别仅在初爻，故用“师之临”指师卦的初六爻，

① 《试释周初青铜器铭文中的易卦》，载《考古学报》1980 年第 4 期。

而下说“师出以律，否臧凶”者，正是师卦初六爻辞。“在复䷗之颐䷚”也不是指复卦发生爻变而成为颐卦，而是指复卦的上六爻。复卦与颐卦其他五爻皆同，不同惟在上爻，故用“复之颐”指复卦的上六；而下面说的“迷复，凶”，也正是复卦的上六爻辞。同理，“乾䷀之姤”即是说乾的初九爻，而“潜龙勿用”正是其爻辞。“其同人䷌”即“乾之同人”，其，领属代词，相当于“它的”，即指乾卦的。乾、同人两卦的不同仅在第二爻，故“乾之同人”是说乾的九二爻，下引“见龙在田”正是其爻辞。“其大有”即乾之大有，指乾卦的九五爻；“其夬”即乾之夬，指乾卦的上九，其所引爻辞皆可为证。“其坤”即乾之坤，指用九，“见群龙无首，吉”正是其用辞。“坤䷁之剥䷖”即坤之上六，“龙战于野”，正是坤上六爻辞。为什么乾卦的初九爻要用“乾之姤”来表示，乾卦的九二爻要用“乾之同人”来表示呢？这跟巫史易占盛行变卦说有关。“之”的本义是往，通变；“之”又具有假借义，用在定语和中心词之间，表示限制关系，相当于“的”。“之”的这两种用法，在先秦文献中比比皆是，恕不赘言。“之”本义在先，假借义在后。故先有变卦说（如上所述，变卦在殷代就产生了），人们后才利用变卦的两卦对比的方式来指明爻位。对《左传》中的“某卦之某卦”，我们不能一概称之为变卦。凡用于问事的，所筮得的本卦发生了爻变而成为另一不同卦的，才是真正的变卦或之卦；那些属于引用而没有发生爻变的“某卦之某卦”，“之”义同的，仅是借变卦的形式指明一卦的具体爻位，用法虽然是从变卦引伸过来的，但作用已截然不同，是不能称之为变卦的。有人看到《左传》中有借变卦形式指爻位的现象，就进而将变卦（之卦）全部否认，将“某卦之某卦”全部解释成“某卦的某卦”^①，这是有悖于实际的。以上述《左传》二十五年为例，如说“遇大有䷍之睽䷥”仅指大有䷍的第三爻，那“且是卦也，天为泽以当日，天子降

① 夏含夷：《周易筮法原无“之卦”考》，刊《周易研究》1988年第1期。

心以逆公，不亦可乎”就得不到解释，这必须要联系到睽卦的卦象才说得通。另外，还有三个爻发生爻变的，如《国语·周语》的“遇乾䷀之否䷋”；五个爻发生爻变的，如《左传》襄公九年的“艮䷳之随䷐”，用“乾的否”，“艮的随”作释，根本不能确指到底哪一爻。用回避《国语》的反证，说《左传》的“艮之随”为“后来插进去”的“文字”作释，是没有多少说服力的。所以，将“某卦之某卦”全部说成是变卦固然不对，将它全部说成是“某卦的某卦”，从而否定之卦说，更属主观。只有承认它有一部分是之卦，另一部分则是示爻，才合乎《左传》、《国语》的实际。

变卦虽然出于占筮之用，属于迷信性质，但宗教的砂砾里却含有哲学的颗粒。本卦由爻变而生之卦，这里有辩证法的因素，是符合《周易》变易的宗旨的。变卦在先秦以后消失，跟《周易》原有的占法失传是有关系的，原有的占法哲理味浓，不合后世占筮家的胃口，因此后人争创新说，以简代繁。占法一失传，爻变就不好确定，变卦也就无从谈起。而义理派治易，重德不重占，对变卦本无兴趣，故《易传》不载变卦说也不是偶然的。至于用变卦形式来指示爻位，本是筮史们的繁琐哲学。爻题用题示爻，方便而简明，人们自然会取此而舍彼。

（二）辞占。根据《周易》的文字系统即卦名、卦辞、爻辞、用辞以推断所占之事的吉凶，是先秦时期易占的一种最主要方法。辞占起源可能很早，易生于筮数，先民们以数的奇偶来判断吉凶，或以奇属凶，或以偶属吉，形式一固定，筮辞就产生了。《周易》的文辞来源于筮辞，因此，用《周易》的文辞来推断吉凶，这是顺理成章的事，自然不会太晚。

从《左传》、《国语》的易例看，《周易》的文辞是筮史们断定吉凶的主要根据。如《左传》昭公七年载：卫襄公死了，大夫孔成子对于立公子元还是立公子伋为嗣君一事不能自决，因而用《周易》占了二卦。第一卦得到屯卦䷂，第二卦又得到屯卦䷂，但其初爻发生爻变，由阳变阴，便成比卦䷇。史朝看到卦辞有“元

亨”，元字和公子元的名相合，就把亨读为享有之享，认为公子元应该立为卫君，享有卫国。而孔成子却认为卦辞“元亨”的元是长的意思，应该立长子公子伋。史朝反驳说，康叔在梦中提出立公子元，这才能叫做长。伋有足疾，不是正常人，不能叫做长。他又举出屯卦卦辞、初九爻辞“利建侯”来证明他的主张不错；又说屯、比二卦皆云“元亨”，应该立元。史朝这里是用本卦、之卦的卦辞、初九的爻辞来论断吉凶。又如《左传》哀公九年记宋公伐郑，晋赵鞅卜救郑，“阳虎以《周易》筮之，遇泰之需，曰：‘宋方吉，不可与也。微子启，帝乙之元子也。宋、郑，甥舅也。祉，禄也。若帝乙之元子归妹而有吉禄，我安得吉焉！’乃止。”这里本卦变爻是泰卦六五，爻辞是“帝乙归妹以祉，元吉。”阳虎就以此作释，说宋之先君微子启是帝乙的长子，宋，郑是甥舅关系，爻辞说帝乙嫁女有吉禄，这对宋有利，所以晋就不能去救郑。阳虎对救不救郑，完全是根据本卦变爻的爻辞判断的。

从上述两例看，立公子元还是立公子伋，救不救郑这两件事跟《周易》的卦爻辞并没有内在的联系，史朝和阳虎都以易辞相附会，可见辞占本身是荒唐的。但取辞以占这种做法事实上为取易辞论事提供了条件，义理派说易发展了辞占说取辞这一特点而摒弃了“占”这一做法，以德代占，它们之间是既有联系又有区别的。

（三）象占。象占就是根据《周易》卦象的象征意义以判断事情吉凶的一种占筮方法。象占只能在数字卦变成符号卦之后才能出现，数字卦一变成符号卦，人们习见于卦画之形而忘掉了它们本来的出身，不从筮数而专从卦画的形状去探讨它，这样，才出现了象占。从现有文献看，象占在春秋战国时最为流行。它的理论基础是八卦取象说。八卦的取象，《说卦》保存得最多。此外，《左传》、《国语》中也不少。比如乾的取象有天、君、父、金玉；坤的取象有土、马、母、众、帛，等等。先秦时期的筮人们，就是根据这些取象去解说卦义、推断吉凶。如《国语·周语》所载：

“单襄公……曰：‘成公之归也，吾闻晋之筮之也，遇乾☰之否☷，曰：配而不终，君三出焉。’”筮人认为乾卦的上乾在这里象征天，下乾象征君，以下乾配上乾，是君配天的正常现象。可是现在下乾变成了下坤，于是乾卦就变成了否卦，这既是说君配天不能到头，也是说作君的必然会受到贬斥。乾的下卦三爻都由阳变阴，所以又说“君三出焉”。这是根据本卦和之卦的卦象占事的。又如《左传》闵公二年：“成季之将生也……筮之，遇大有☰之乾☰，曰：‘同复于父，敬如君所。’”这里发生爻变的是大有六五，爻辞是“厥孚交如，威如，吉”。可筮人却没有用这一爻辞作释，而是取本卦和之卦的卦象为占。大有变成乾卦，是大有的上离变成乾卦的上乾。离在一定条件下可以是君，但如果与乾卦相提并论，就应该是臣，因为乾卦用来讲人事一般都是比喻君。这样大有的上离变成乾卦的上乾，就是臣将变为君，所以筮人说成季将来要回复到与他父亲鲁桓公同样的地位，受到别人的尊敬也与君同。故杜预注为：“乾为君父，离变为乾，故曰同复于父，见敬与君同。”

上述象占，都是取重卦中的上下两经卦之象为释。《左传》中还有取重卦的二至四爻构成的卦象为说的（例见下文）。这种由二三四爻或三四五爻构成的卦象，称为互体。以互体之象为说，使得易占的回旋余地更大，更能对付各种复杂的情况。“互体”之说对汉人解易的影响极大，从西汉的京房《易》学到东汉及晋代《易》学，大家竞相援用，成为象数易的一项重要内容。

在先秦时代，人们往往将变卦、辞占、象占这三种方法综合运用。辞占，象占一般都是在变卦的条件下运用，而象占一般也结合辞占。如《左传》庄公二十二年：“陈厉公……生敬仲。其少也，周史有以《周易》见陈侯者，陈侯使筮之，遇观☶之否☷，曰：‘是谓观国之光，利用宾于王。此其代陈有国乎？不在此，其在异国，非此其身，在其子孙。光远而自他有耀者也。坤，土也。巽，风也。乾，天也。风为天于土上，山也。有山之材而照之以天光，于是乎居土上，故曰‘观国之光，利用宾于王’。庭实旅百，奉之

以玉帛，天地之美具焉，故利用宾于王。犹有观焉，故曰其在后乎！风行而著于土，故曰其在异国乎！若在异国，必姜姓也。姜，大岳之后也！山岳则配天，物莫能两大，陈衰，此其昌乎！’及陈之初亡也，陈桓子始大于齐，其后亡也，成子得政。”这是说陈厉公生敬仲时，厉公让周史以《周易》占，所得本卦为观卦䷓，因其六四爻变而成为否卦䷋。观卦六四爻辞为“观国之光，利用宾于王”，意思是臣子朝见君王，做王的宾客。这当然是吉爻。故周史先引本卦变爻之辞，说明厉公生的这个孩子将来必定会大有作为，若不在陈国，也一定会在别国得志；若不是他本人，也一定会是他的子孙。因为这卦有“光远而自他有耀”之象。这是以辞占。周史接着分析卦象，“坤，土也”指观的下卦为坤，坤为土；“巽，风也”指观卦上卦为巽，巽为风；“乾，天也”指之卦否的上卦为乾，乾的取象是天；“风为天于土上，山也”，观卦变为否卦，是因为观的上卦由巽变乾，巽风而变为乾天，故曰“风为天”。而观卦与否卦的下卦皆为坤，故曰“风为天于土上”。同时，否卦䷋二爻至四爻互卦成艮，故曰“风为天于山上，山也”。若舍“互卦”所得之艮山，则观、否二卦无“山”象。所以，这里的山，只能以互体卦解之。杜预注：“自二至四有艮象，艮为山是也”，其说良是。鉴于否卦上卦为乾，乾天位置在上；其下卦为坤，坤土位置在下，二爻至四爻互卦成艮，艮上据于坤土之上，乾天之下，有山生林木而成林之象，故说：“有山之材而照之以天光，于是乎居土上。”“庭实旅百”是因为否卦二至四爻互体有艮象，艮为门庭。“奉之以玉帛，天地之美具焉！”否卦的上卦乾为金为玉，下卦坤为布帛，又乾为天、坤为地，故称“玉帛”，又称“天地之美具焉”。后面说“山岳则配天”，与变卦否中互体艮山，配上卦乾天之象相符。这些都是象占。周史的这一通易说，完全是熔变卦、辞占、象占为一炉。

先秦时期的占筮易说，对后世易学影响极大。它的说解不仅成为后世象数易学研究的重要内容，而且也构成了后世象数易学

发展的基点。

二 义理易说

《周易》与一般卜筮书的不同之处，在于《周易》本身蕴含着深刻的哲理。从义理的角度对《周易》进行解说，不但符合作易者的深意，也是易学发展史上的一个历史性的转变。从现存文献看，先秦春秋时期的义理易说，经历了疑占说、引证说和以德代占说三个阶段。对占筮的怀疑是义理易说诞生的萌芽，引《周易》论证人事开创了义理派的用易之风，以德代占则属于义理易说的理论归纳，是义理派易学理论形成和成熟的标志。到战国，诸子们既普遍接受了义理派易学的观点，又对义理易学进行了发展。可以说，春秋战国时期。既是义理易学的开创时期，也是义理易学的第一个繁荣时期。

春秋时期的义理易说

（一）疑占说 春秋时期，随着“礼崩乐坏”而来的是神权观念逐渐动摇，人的主体意识逐渐增强。《左传》桓公六年记载季梁说：“夫民，神之主也。是以圣王先成民而后致力于神。”将民置于神之先。庄公三十二年又载史嚭说：“国将兴，听于民；将亡，听于神。神，聪明正直而壹者也，依人而行。”不但将是听于民还是听于神提高到国家兴亡的高度，而且指出神的意志是随人的意志而转移的。僖公十三年又载叔兴说：“是阴阳之事，非吉凶所生也，吉凶由人。”昭公十八年子产说：“天道远，人道迩，非所及也，何以知之？”则进一步指出吉凶在于人为，这就对占筮开始提出了前提批判。这种无神论的人本主义思潮，反映到《周易》的解说上，就产生了疑占说。

《左传》僖公十五年记载，晋献公要将其女儿伯姬嫁给秦穆公，当时占了一卦，遇到归妹䷵之睽䷥之象，史苏推断说“不吉”。后来晋惠公于韩原之战中被秦俘虏，他不思过，反而慨叹说：“先君

若从史苏之占，吾不及此夫！”大夫韩简侍立在旁，评论说：“先君之败德，及可数乎？史苏是占，勿从何益？诗曰：‘下民之孽，匪降自天，傅沓背憎，职竞由人。’”勿，语首助词，无义。韩简认为，“先君之败德非筮数所生”（杜预注），史苏之占，即使听从了，也没有什么益处。因为人类的罪过，不是老天爷降给的，而是自己造成的。襄公九年追记鲁国穆姜被贬进东宫时，筮遇“艮䷳之随䷐”，史官认为随有出之意，推断她很快就会出来。可是，穆姜却断然否定，说：“亡。是于《周易》曰：‘随，元亨利贞，无咎。’元，体之长也。亨，嘉之会也。利，义之和也。贞，事之干也。体仁足以长人，嘉德足以合礼，利物足以和义，贞固足以干事。然故不可诬也，是以虽随无咎。今我妇人而于乱，固在下位，而有不仁，不可谓元；不靖国家，不可谓亨；作而害身，不可谓利；弃位而姤，不可谓贞。有四德者，随而无咎；我皆无之，岂随也哉！我则取恶，能无咎乎！必死于此，弗得出矣。”穆姜认为，只有有德之人，得吉卦才能得吉；品德不好的人，所占虽吉，也不能改变其凶险的处境。她（穆姜）四德俱无，恶贯满盈，虽得吉卦也无补于事，因此必死于东宫。穆姜的这一易说，将德纳入了占的前提条件，实质上是否定了占筮的绝对权威，提出了解易的一条新路。此说虽出于穆姜之口，但肯定不是穆姜的创造。穆姜只不过是取别人的成说来分析自己的处境而已。这说明疑占说由来非一日，影响亦非一人，其产生的年代也较早。与此相类的，还有昭公十二年的记载：鲁国季氏家臣南蒯背叛季氏，事先用《周易》占了一卦，遇坤䷁之比䷇，南蒯由变爻得坤九五爻辞“黄裳，元吉”，自以为大吉，请教子服惠伯。惠伯却说：“忠信之事则可，不然必败。外强内温，忠也；和以率贞，信也。故曰：‘黄裳，元吉。’黄，中之色也；裳，下之饰也；元，善之长也。中不忠，不得其色；下不共，不得其饰；事不善，不得其极。外内倡而为忠，率事以信为共，供善之德为善。非此三者弗当。且夫易不可以占险。将何事也，且可饰乎？中美能黄，上美为元，下美则裳，参

成可筮。犹有缺也，筮虽吉，未也。”惠伯先说卦象具有忠信之德，再以此释爻辞，说只有具备忠、共、善三美之人，才有资格占筮。可是南蒯无忠信之德，其筮虽吉，举事必败。所以，“易不可以占险”，只能用来占问做好事，而不能用来占问做坏事。惠伯的这一易说，也是将人的品德作为占筮的前提条件，这样，实际也就是用德否定了占的无上地位。

（二）引证说 既然占筮不是万能的，占筮必须要考虑德的因素，那么，人们自然就把对《周易》的兴趣从占筮转到论事上，用《周易》卦爻辞的权威来证明自己论说的正确。这样，引证说就产生了。

据《左传》，最早引证《周易》论事的是王子伯廖。宣公六年记载：“郑公子曼满与王子伯廖语欲为卿，伯廖告人曰：‘无德而贪，其在《周易》丰䷶之离䷝，弗过之矣。’”丰卦上六爻变，由阴之阳，成为离卦的上九爻。丰卦上六爻辞是：“丰其屋，蔀其家，窥其户，阒其无人，三岁不覿，凶。”头三句是说贵族住着高大的房屋，搭着凉棚，后又说屋主遭祸而去，门庭寂静，三年不见其人，这是由吉转凶之意。伯廖暗引这一爻辞，认为曼满“无德而贪”，眼前虽盛，但以后必然会遭祸。伯廖此说，已与占筮无涉，纯粹视《周易》与《诗经》、《尚书》为同类。宣公十二年晋师救郑，途中闻郑已与楚平，主将桓子便欲还师。彘子不听号令，“以中军佐济”，知庄子对此评论道：“此师殆哉！《周易》有之，在师之临，曰：‘师出以律，否臧，凶。’”这是引用《周易》师卦初六的爻辞说明彘子违反军纪必然失败而招祸。此外，还有襄公二十八年郑国游吉引《周易》复卦上六爻辞论楚康王贪而又骄、恃强凌弱，不能免凶；昭公元年医和引《周易》蛊卦来解释蛊疾；二十九年史墨引乾、坤两卦的爻辞证明古代有龙；三十二年史墨引大壮卦象评论季氏出其君，说明君臣无常位。这些易说，在疑占说怀疑《周易》的占筮功能的基础上又进了一步，它们尽管没有明确宣布否定《周易》的占筮功能，但事实上已视《周易》为哲

理书，从中吸取“天之道”和“民之故”，作为自己论说的依据，这是义理易学发展的重要一步。

(三)以德代占说 以德代占是义理易学的基本取向，也是易学研究哲理化的标志。它是在疑占说、引证说的基础上发展起来的，是对春秋以来易学研究的一大总结。提出这一易学思想的是儒家学派的开创者孔子。孔子的易说，除《易传》外，保存在《论语》中的有两处，《礼记》有7处，《吕氏春秋》有1处。另外，马王堆帛书《要》、《二三子问》等篇中也有一些^①。这些材料除《吕氏春秋》一处出于法家之说，不足为信外，其余都是出自儒家的作品，都是可以为据的。

司马迁说“孔子晚而喜易”，马王堆出土的帛书《要》篇更说“夫子老而好易，居则在席，行则在橐。”孔子治易的基本主张是以德代占。《论语·子路》记载：“子曰：‘南人有言曰：人而无恒，不可以作巫医。善夫！’‘不恒其德，或承之羞’，子曰：‘不占而已矣。’”“不恒其德，或承之羞”为《周易》恒卦九三爻辞，孔子以南人所言人无恒心，不可作巫医，解释恒卦九三爻辞，强调卦爻辞的道德修养意义^②。后一句很重要，认为善学易的人，不必去占筮。这是孔子用易的基本原则。《要》篇也记孔子说，《周易》“有古遗言焉。予非安其用，而乐其辞。”“遗言”即遗教，孔子如此好易，不是“安其用”，喜爱卜筮，而是因为《周易》中有古代圣人的遗教。因此，他“与史巫同途而殊归”，同是治易，但宗旨不同，“我观其德义耳”，是用哲学的眼光去理解和运用《周易》^③。《礼记·经解》也记孔子的话说：“洁静精微，易教也……易之失，贼。…洁静精微而不贼，则深于易者也。”“洁静精微”，也是强调“观其德义”，即探讨《周易》中的“天之道”和“民之故”。“易

① 见韩仲民《帛书系辞浅说》，刊《孔子研究》1988年第4期。

② 《礼记·缁衣》作“人而无恒，不可以为卜筮”，这当是孔子另一弟子的口传，两者相较，似《缁衣》说为胜。见李学勤《易传与子思子》，载《中国文化》创刊号。

③ 说参李学勤《从帛书〈易传〉看孔子与〈易〉》，刊《中原文物》1989年第2期。

之失，贼”，贼就是卜筮，就是孔子所不语的“怪力乱神”的“怪”、“神”。“不贼”就是“不占”，不陷于卜筮的泥坑。孔子认为能够把握《周易》的哲理思想的实质而不陷于卜筮的人，才是深于易者。因此，他惟恐后人因他“好易”而误解他沉溺于卜筮，说“后世之士疑丘者，或以易乎？”而他则是想通过“观其德义”，深谙“天之道”和“民之故”，从而达到“无大过”的人生境界。所以，孔子对于《周易》的态度是“不占”，治易的方法是“观其德义”；学易的目的是“无大过”。孔子的这一易学思想，开创了儒门解易的传统，将易学研究导入了哲学的领域，对后代的易学影响极其深远。

战国时期的义理易说：

春秋时期的疑占说、引证说，特别是孔子的以德代占说，给战国时期的易学以深刻影响，战国时期的诸子易说罕言卜筮，一般都从哲理的角度引易、论易，这是战国时期易学的主流。

（一）荀子易说 战国时期的儒家易说，保存下来较多的仅有荀子一系。西汉末年刘向校理《荀子》，其叙录说：“方齐宣王、威王之时，聚天下贤士于稷下，尊宠之……是时孙卿有秀才，年十五^①始来游学，诸子之事皆以为非先王之法也。孙卿善为《诗》、《礼》、《易》、《春秋》，至齐襄王时，孙卿最为老师。”由此可知，在齐襄王即位（公元前283年）前，荀子就已以善《易》著称。

荀子的易学，据说得自骀臂子弓。《史记》说子弓是孔子的再传弟子。司马贞《索隐》和张守节《正义》皆引东汉应劭说谓子弓为子夏门人。《孔子家语·六本》和《说苑·敬慎》说孔子读《易》，至损、益二卦，喟然而叹，子夏于是避席而问。司马贞《索隐》有子夏“传易”之说，有人即以为所谓《子夏易传》为子夏所作。按《子夏易传》为韩婴所作，子夏为韩婴之字。但孔子

① 卢文绍曰：案《史记》亦作年五十，误。当从《风俗通》作年十五。晁公武《读书志》所引亦同。卢说是，今改原文“五十”为“十五”，从卢说。

弟子子夏确有传《易》之事，《韩非子·外储说右上》记：“子夏曰：‘《春秋》之记臣杀君，子杀父者，以十数矣。皆非一日之积也，有渐而以至矣。’”子夏此语意义、用语都类似《文言传》的这一段话：“臣弑其君，子弑其父，非一朝一夕之故，其所由来者渐矣，由辩之不早辩也。”金景芳说：“《文言》全部……应为诸弟子在平日孔子讲述时，所作的记录”^①。所以《韩非子》所载子夏语与《文言》同，就是必然的了。说子夏“传易”，这恐怕不是“空穴来风”。如此说来，荀子的易学渊源就可由驺臂子弓上溯至子夏，一直到孔子。

荀子对《周易》的态度同于孔子，认为“善为易者不占”（《大略》），其用易论易都继承了儒门传统。

荀子首先是引证，即以《周易》的卦爻辞来证明自己的论点。如《非相》：“凡言不合先王，不顺礼义，谓之奸言；虽辩，君子不听。法先王，顺礼义，党学者；然而不好言；不乐言，则必非诚士也。故君子之于言也，志好之，行安之，乐言之，故君子必辩。凡人莫不好言其所善，而君子为甚。故赠人以言，重于金石珠玉；观人以言，美于黼黻文章；听人以言，乐于钟鼓琴瑟。故君子之于言无厌，鄙夫反是，好其实不恤其文，是以终身不免埤污庸俗。故《易》曰：‘括囊，无咎无誉’，腐儒之谓也。”荀子认为君子不但要能质，而且要能文；不但要有法先王、顺礼义之志，而且还要能辩。他将那些只求质不求文的儒者，谓之“鄙夫”、“腐儒”。说他们“终身不免埤污庸俗”，因而引用《周易》坤卦六二爻辞来讽刺他们闭口不言，不求有功、但求无过的丑象。

其次是阐述《周易》所蕴含的义理。如《大略》：“《易》曰：‘复自道，何其咎？’《春秋》贤穆公，以为能变也。”是以《春秋》称赞秦穆公为例来说明《周易》小畜初九爻辞的爻义是讲悔

① 《关于〈周易〉的作者问题》，刊《学易四种》第217页。吉林文史出版社1987年版。

过自新。最突出的是《大略》对咸卦的解释：“《易》之咸，见夫妇。夫妇之道不可不正也，君臣、父子之本也。咸，感也。以高下下，以男下女，柔上而刚下。聘士之义，亲迎之道，重始也。”这一段易说，融汇了《易传》中的《彖传》、《说卦》、《序卦》三篇之意而成一家之言。所谓“咸，感也”，“男下女”，“柔上而刚下”，均为咸卦《彖传》的原文。所谓“咸见夫妇”，本于《说卦》：“艮三索而得男，故谓之少男。兑三索而得女，故谓之少女。”因为咸卦由艮下兑上两经卦组成。所谓“夫妇之道不可不正也，君臣、父子之本也”，出自《序卦》：“有天地然后有万物，有万物然后有男女，有男女然后有夫妇，有夫妇然后有父子，有父子然后有君臣”，“夫妻之道不可不久也”。荀子在《易传》的基础上，对咸卦的微言大义进行了阐发。他认为咸卦体现了夫妇之道，卦名咸，就是男女相感之意。从卦象上看，咸卦艮下兑上，兑为泽，艮为山，山居泽下，所以说“以高下下”。又兑为少女，艮为少男，男居女下，乃迎娶之象，所以说“以男下女”。“柔上而刚下”是说咸卦䷞之上卦兑是坤来化乾上九，故云“柔上”；其下卦艮是乾来化坤六三，故云“刚下”。这段解释的取象说，《左传》已习见；但“柔上而刚下”的刚柔说、卦变说，则为《左传》所无。柔刚即阴阳，以阴阳解易，本出于《易传》。《易传》是孔子易学思想的集大成，荀子受其影响，援引其说，这是自然的。有人认为孔子不讲阴阳，荀子以刚柔解易，系源自别家，这种说法是不足信的。刚柔说的表现形式为卦变说。卦变说非出于阴阳家，而是出于《易传》。《系辞》说：“乾坤其易之门耶”，又说“乾坤其易之蕴耶。乾坤成列，而《易》立乎其中矣”。六十四别卦是由八经卦“因而重之”产生的，而八经卦又是由乾坤两经卦产生的。《说卦》云：“乾，天也，故称乎父。坤，地也，故称乎母。震一索而得男，故谓之长男。巽一索而得女，故谓之长女。坎再索而得男，故谓之中男。离再索而得女，故谓之中女。艮三索而得男，故谓之少男，兑三索而得女，故谓之少女。”这就是说，乾以一阳化坤初爻得震

三，化坤之中爻得坎三，化坤三爻得艮三。反之，坤以一阴化乾初爻得巽三，化乾中爻得离三，化乾三爻得兑三。由此可知，震、巽、坎、离、艮、兑六子卦是乾坤两父母卦相互作用的产物。当八经卦重为六十四别卦时，乾坤之变已通过其自身与六子卦寓于其中。所以乾坤两经卦是众卦父母，是《周易》卦变的总根源，而六子卦与六十四卦则是乾坤两经卦发展变化的具体表现形式。如随卦䷐，《彖传》云：“刚来而下柔”，即是说其下卦震是乾来化坤初六，以初九取代初六，故云。噬嗑卦䷔，《彖传》云：“柔得中而上行”，即上卦离是坤来化乾九五。五为中正，阴来居之，故曰“柔得中”，离居上体，故曰“上行”。荀子以前的各家易说，除《易传》外，没有言卦变的，荀子以卦变说析咸卦，只能说源自《易传》。卦变说是建立在阴阳说（即刚柔说）的基础上的，无阴阳观念卦变说就无所从出。所以，说荀子以阴阳解易源自儒家以外的其他学说，是不理解“柔上而刚下”真谛的结果。

荀子是战国晚期儒家最为重要的代表人物，他在易学研究上也颇多成就。荀子晚年久居楚地兰陵，因此其易学又传于楚人陆贾、穆生等，在战国秦汉之际很有影响。马王堆汉墓出土的帛书有《繆和》、《昭力》篇，记繆（即穆）和、昭力与传《易》经师的问答。昭为楚同姓三族之一，司马贞《史记索隐》又说“繆氏出兰陵”，如此说来，帛书所代表的楚地《易》学，与荀子易学是很有关系的^①。

（二）《庄子》易说 《庄子》全书，言《易》者凡二见。一是《天运》的“孔子谓老聃曰：‘丘治《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》六经，自以为久矣，孰知其故矣。’”一是《天下》的“《诗》以道志，《书》以道事，《礼》以道行，《乐》以道和，《易》以道阴阳，《春秋》以道名分。”前者告诉我们孔子治《易》，

^① 说参见李学勤《孔子与周易》，载《孔子诞辰 2540 周年学术讨论会论文提要》，齐鲁书社。

非一日之功，并且也曾遇到过困惑，这和“韦编三绝”，“居则在席、行则在橐”的记载是一致的，后者“《易》以道阴阳”一语非常重要，它概括了《周易》的本质特征，说它是讲阴阳变易的哲学书，而非卜筮书。联系《天下》篇对《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《春秋》的评论看，这种概括并非作者本人的创见，而是当时人们对《周易》一书性质的定评，《天下》篇的作者只不过是援引了这种定评而已。据《晋书·束皙传》记载，晋太康二年，在汲县的魏襄王墓中，得竹书数十车，其中关于《周易》的书籍中就有“《易繇阴阳卦》二篇”。杜预《左传集解后序》也说这次发现有“《周易》上下篇，与今正同。别有《阴阳说》。”可见以阴阳说易，早已成为战国时人的普遍观念。认为只有道家讲阴阳，将以阴阳说易归源于道家，这是违反历史的。《天下》篇今人一般认为其成书年代约在战国末年。而《易传》则早已开阴阳说易之例，如《彖传》对泰、否两卦的说解，《象传》对乾初九、坤初六爻辞的说解，《系辞》、《说卦》则更比比皆是。《易传》为儒门解易的经典，主要反映的是孔子的易学思想。故《天下》篇的“易以道阴阳”之说应该源自《易传》，源自儒家。它前以“道志”说《诗》，以“道事”说《书》，以“道行”说《礼》，以“道和”说《乐》，以“道名分”说《春秋》，都是援引儒家为世所公认的观点，怎么到说《易》就变成了道家自己的易说了呢？由此可见，保存在《庄子》一书中的易说，都是儒家易说的反映。

（三）《吕氏春秋》易说 《吕氏春秋》是杂家著作，其言易者有4处，其中1处言占卜（见上文），3处言义理，反映出战国末期不同学派的易学观点。

《吕氏春秋》中的儒家易说只有1处，属于引证《周易》以论事，见于《慎大览》：“武王胜殷，得二虜而问焉，曰：‘若国有妖乎？’一虜对曰：‘吾国有妖，昼见星而天雨血，此吾国之妖也。’一虜对曰：‘此则妖也，虽然，非其大者也。吾国之妖甚大者，子不听父、弟不听兄，君令不行，此妖之大者也。’武王避席再拜之。

此非贵虜也，贵其言也。故易曰：‘愬愬履虎尾，终吉。’”殷国的二位俘虏见到周武王，本来如同“履虎尾”一样危险，但是他们居之以礼，行之以恭，恐惧戒慎，以言所知，结果武王拜之，化凶为吉。这是引证《周易》履卦九四爻辞说明以忧持胜的道理。对此条爻辞《尸子·发蒙》也有说解：“易曰：‘若履虎尾，终之吉。’若群臣之众，皆戒慎恐惧，若履虎尾则何不济之有乎？”其用意与《吕览》同，都属于儒家义理易说。

《吕览》中还有2处是阐释易理的。如《有始览·务本篇》：“易曰：‘复自道，何其咎，吉。’以言本无异，则动卒有喜。”这是解释《周易》小畜初九爻辞，说天道运行，周而复始，只要根本没有变异，一举一动终究会有喜庆。据陈奇猷考证，《务本》是季子学派的著作，所以，尽管其属义理解易，但内容却不同于《荀子·大略》对此爻辞的解说。还有《恃君览·召类篇》，为了说明同类相召，举了春秋时晋国史墨解易的例子。说赵简子将袭击卫国，派史墨去观察卫国的情况，原定一月，但史墨去了六月而后返。赵简子问，为何去这么久？史墨说：“今蘧伯玉为相，史鳅佐焉。孔子为客，子贡使令于君前，甚听。《易》曰：‘涣其群，元吉’。涣者，贤也。群者，众也。元者，吉之始也。涣其群元吉者，其佐多贤也。”于是赵简子按兵不动。据考证，《召类》属于兵阴阳家之言^①。兵阴阳家说易，也走了义理的路子。

《四》《战国策》易说 《战国策》易说仅一处，即《秦策四》：“易曰：‘狐濡其尾。’此言始之易，终之难也。”鲍彪注：“小狐不能涉大川，虽济而无余力，将濡其尾，不能终也。”这一易说以始易终难释《周易》未济卦辞之义，实际是视《周易》为生活哲理书，这是纵横家的用《易》。

此外，马王堆帛书的《二三子问》、《缪和》、《昭力》等还有极其珍贵的易说材料，但除个别的只鳞片羽外，绝大部分还未发

^① 说见陈奇猷《吕氏春秋校释》715页，1362页。

表，这里不便评说。估计这些材料一旦全部公开，我们对先秦易学、特别是对材料极其缺乏的战国易学，将会有重大的崭新认识。

从上述战国时代的诸子易说看，除法家的著作《管子·山权数》和《吕览·壹行》言及卜筮外，其余诸子不论儒、道、阴阳、季子学派、纵横家都受了孔子以德代占易学思想的影响，都是从义理的角度来用易、解易，这说明治易重在义理而不在占筮，已成为战国时代先进思想家们的共识，已成为易学的主流。秦始皇焚书时不焚《周易》，仍视“易乃卜筮之书”，他的这种易学观显然来自法家思想的传统，这种观点与《管子·山权数》、《吕览·壹行》对于《周易》的认识一样，反映出了他们文化观的落后，说明社会上还有相当大的一批人正在沿袭占筮的老路。《汉书·艺文志》六艺有《易》，数术蓍龟家又有《易》，这种区别正反映了先秦易学研究的实际。

第三节 由传而经的《易传》

一 先秦时期的易学著作与《易传》

先秦时期的易学专著，现存的只有今本《易传》。除此之外，尚有韩宣子所见过的《易象》，如前所述，它肯定是一本解易的著作；《晋书·束皙传》所载汲冢所出《易繇阴阳卦》二篇，似《说卦》而异的《卦下易经》一篇，公孙段与邵陟论易的《公孙段》二篇（杜预则说有《阴阳说》），书《左传》诸卜筮事的《师春》，这些也都是先秦时期的易学专著。《战国策·齐策四》颜觸见齐宣王说：“是故《易传》不云乎：‘居上位未得其实，以喜其为名者，必以骄奢为行。据慢骄奢，则凶从之。’”此语未见今本《易传》，如此说来，先秦时期还有与今本《易传》不同的《易传》存在。这些易学著作，有些可能已被今本《易传》吸收，但大部皆已亡佚。

所以，我们今天讲的先秦易学专著，除尚未发表的马王堆帛书外，实质上就是指今本《易传》。

今本《易传》共7种10篇，它们是《彖》上下，《象》上下，《文言》、《系辞》上下、《说卦》、《序卦》、《杂卦》。“传”本来是对“经”而言的，指解经的著作，但在先秦的一段时间，至少在汉初，今本《易传》的大部就已取得了经的地位，也被人们称之为“易”。如陆贾《新语·辨惑篇》：“《易》曰：‘二人同心，其利断金。’”《明诫篇》：“《易》曰：‘天垂象，见吉凶，圣人则之。’”这是称《易传·系辞》之文为“易”。《礼记·深衣》：“故《易》曰：‘坤六二之动，直以方也。’”这是称《象传》之文为“易”。董仲舒《春秋繁露·基义篇》：“《易》曰：‘履霜坚冰，盖言逊也。’”这是称《文言》之辞为“易”。《淮南子·缪称训》：“《易》曰：‘剥之不可遂尽也，故受之以复。’”这是称《序卦》之辞为“易”。陆贾为战国末期秦汉之际时人，其称《系辞传》为“易”，其源当自先秦。《礼记》之文，至少材料出自先秦，其称《文言传》为“易”，其说也当本于先秦。而先秦所称之《易传》，如上所引《战国策·齐策四》之例，为今本《易传》所无。这说明今本《易传》在先秦，其地位和一般《易传》是很不相同的。今本《易传》在先秦就已经由传而经了，而其它《易传》还仍然只是传。这和它们成书的时代、作者的地位是很有关系的。

称今本《易传》为“传”者，虽不能排除先秦时就早已有之，但目今所见最早属《韩诗外传》，其卷三云：“《传》曰：‘易简而天下之理得矣。’”这是称《系辞》之文为“传”。《史记·太史公自序》说：“先人有言，自周公卒，五百岁而有孔子，孔子卒后，至于今五百岁，有能绍明世、正易传、继春秋，本诗书礼乐之际？意在斯乎！意在斯乎，小子何敢让焉。”这里的“易传”，基本上当是指今本《易传》，因为司马迁在《孔子世家》中说得很清楚：“孔子晚而喜易，序彖系象说卦文言。”彖、系、象、说卦、文言，就是《太史公自序》中的“易传”。汉代的经师也有将自己的解

《易》著作称作《易传》的。《汉书·艺文志》说：“《易经》十二篇，施孟梁丘三家。《易传》周氏二篇，服氏二篇，杨氏二篇，蔡公二篇，韩氏二篇，王氏二篇，丁氏八篇。”《儒林传》说：“汉兴，田何以齐田徙杜陵。号杜田生，授车武王子中、洛阳周王孙、丁宽、齐服生，皆著《易传》数篇。”为了区别今本《易传》和其他各家《易传》、《易纬·乾凿度》就将前者称之为“十翼”，说：“孔子占易，得旅，息志停读，五十究作十翼。”此说为东汉经师所接受，所以今本《易传》又称之为“十翼”。翼，羽翼，辅助的意思，义与传同。应该指出，十翼与司马迁所说的《易传》，并不完全等同。司马迁所说的《易传》，仅指彖、系辞、象、说卦、文言，并不包括序卦、杂卦在内，而十翼则包括序卦，杂卦。

有些学者将今本《易传》称之为《易大传》，其理由是司马谈在《论六家要旨》（见《史记·太史公自序》）中说：“《易大传》曰：‘天下一致而百虑，同归而殊涂。’”以为此《易大传》系指整个《易传》。这种理解是值得考虑的。《易大传》之名在汉初文献中，仅此一见。而其所引，仅系《系辞》之文，并不包括其他各篇。因此，司马氏所说之《易大传》，应该是指《系辞》。《系辞》为什么会被称作《易大传》呢？这跟《系辞》的内容有关，它不是如《彖》、《象》、《文言》那样随文释义、逐句解经，而是总论《周易》大义。“大传”的这种用法并不限于《周易》，如《仪礼》中的《丧服》，有经文和传文，其“传曰”乃逐句解经之文，故可称之为《丧服传》。而《礼记》中的《大传》，乃通论祖宗人亲之大义，其论虽依丧服经文而发，但并非逐句解经。论其大者，故称《大传》。汉初伏生的《尚书大传》，也是这种体裁^①。同是一篇《太史公自序》，同属“先人有言”，以《易传》与《春秋》并提，其所指非常清楚。所以，以《易大传》总该《彖》、《象》、《说卦》、《文言》，其理由并不充分。

^① 说见朱伯崑《易学哲学史》上册第39页。

二 《易传》的时代和作者

《易传》的时代和作者问题，自汉以来，就存在着歧说。到了近代，随着疑古学派的蔚起，争论更趋于激烈。这些争论都是围绕着《易传》与孔子的关系展开的，其观点大致有四。

第一种意见认为，今本《易传》十篇全系孔子所作，其代表有《易传》的作者，东汉的班固、郑玄，唐代的陆德明、颜师古、孔颖达，近人有顾实、尚秉和等。第二种意见认为，《易传》中只有《彖》、《象》为孔子所作，其他皆为弟子或后学所作。其代表宋有欧阳修，近有张心激等。第三种意见认为，《易传》全不是孔子所作，它或出于战国中期，或出于战国末期，或出于西汉昭宣之间甚至以后。其代表宋有赵汝谈、清有崔述、廖平、康有为，近有钱玄同、顾颉刚、李镜池、郭沫若等。第四种意见认为，今本《易传》基本为孔子所作，但其中有记述前人遗闻的部分，有门人弟子在平日孔子讲述时所作的记录，与《论语》的情况差不多，其思想应属于孔子，也有后人窜入的部分，脱文错简还不计算在内^①。此说的代表为今人金景芳，李学勤亦持相近的观点。^②我们倾向于这一观点，下面拟在此说的基础上进行探讨。

我们先来考察《易传》各篇的时代。如前所述，陆贾《新语》的《辨惑》、《明诚》篇曾明引过《系辞》之文，他的《道基》篇还有暗引的，如：“故知天者仰观天文，知地者俯察地理……先圣仰观天文，俯察地理，图画乾坤，以定人生，民始开悟，知有父子之亲，君臣之义，夫妇之道，长幼之序。”这是袭自《系辞》“仰以观于天文，俯以察于地理”，“古者包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地……于是始作八卦，以道神明之德，以类万物之情”等语并加以发

① 金景芳：《学易四种》第215页，《周易讲座》26～29页。

② 《孔子与周易》，载《孔子诞辰2540周年学术讨论会论文提要》，齐鲁书社出版。

挥。陆贾本楚人，后从汉高祖而为之著《新语》，其时为前196年，他称引《系辞》不举篇名而只称“易”，说明在当时人的心目中，《系辞》是早已产生而不是刚刚写出来的东西。陆贾之学，本自荀子。而《荀子》一书，袭自《系辞》者，在在皆是。例如《天论》一篇，许多人都注意到与《系辞》思想上的联系，但到底是《天论》本于《系辞》，还是《系辞》本于《天论》？我们可以进行比较。《系辞》说：“见乃谓之象，形乃谓之器，制而用之谓之法”，这是指的从具体到抽象，“制”的内涵并不确定。而《天论》则说：“从天而颂之，孰与制天命而用之？”将一般的“制而用之”提高到“制天命而用之”的哲理高度，这显然是发挥了《系辞》的思想。《系辞》说：“德薄而位尊，知小而谋大，力少而任重，解不及矣！《易》曰：‘鼎折足，覆公餗，其形渥，凶。’言不胜其任也。”《儒效》则说：“故能小而事大，辟之是犹力之少而任之重也，舍粹折无适也。”此“粹折”显系从“不胜其任”化出。《吕氏春秋》成书于秦始皇八年（前239年），其《大乐》云：“音乐之所由来者远矣，生于度量，本于太一，太一出两仪，两仪出阴阳，阴阳变化，一上一下，合而成章。浑浑沌沌，离则复合，合则复离，是谓天常。天地车轮，终则复始，极则复反，莫不咸当。日月星辰，或疾或徐，宿日不同，以尽其行。四时代兴，或寒或暑，或短或长，或柔或刚，万物所出，造于太一，化于阴阳。”此等语意，当出于《系辞》：“是故易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大业。是故法象莫大乎天地，变通莫大乎四时，县象著明莫大乎日月。”“日月运行，一寒一暑。”“故神无方而《易》无体，一阴一阳之谓道。”“日往则月来，月往则日来，日月相推而明生焉。寒往则暑来，暑往则寒来，寒暑相推而岁成焉。”暗引《系辞》上述内容的还有《礼记·礼运》：“是故夫礼，必本于太一，分而为天地，转而为阴阳，变而为四时，列而为鬼神。”《系辞》谈“太极”、“两仪”，是从筮数演易成卦而发，非常自然；而它们谈礼、谈乐、排上“太一”、“阴阳”，显然是搬用《系辞》的理论。

从思想发展的逻辑看，一般是先有正命题，而后有反命题。

《系辞》开篇就说：“天尊地卑，乾坤定矣；卑高以陈，贵贱位矣。”肯定了天地的尊卑高下关系。而《庄子》一书既有承套此说的，也有提出反命题的。如《天运》篇说：“夫尊卑先后，天地之行也，故圣人取象也。”接着说“天尊地卑，神明之位。”“夫天地至神而有尊卑先后之序，而况于人道乎？”这些话，特别是“圣人取象”一语，肯定是受了《系辞》的影响。而《天下》篇所载惠施《历物》之意十事，第三条却说：“天与地卑，山与泽平”，认为天地的高下关系是相对的。从思想演变来看，惠施的“天与地卑”正是《系辞》“天尊地卑”的反命题。所以，可以肯定，《系辞》的基本部分在惠施以前就有了。《系辞》又说：“易有太极，是生两仪”，以太极为最高的实体。《庄子·大宗师》说：“夫道有情有信，无为无形，可传而不可受。自本自根，未有天地自古以固存；神鬼神帝，生天生地，在太极之先而不高，在六极之下而不为深。”这显然是不承认太极是最根本的，而把道凌驾于太极之上。这是对于“易有太极”的反命题。所以，《系辞》的这部分文字应在《庄子·大宗师》之前^①。《老子》在关于宇宙的本始这一基本问题上也是与《系辞》根本对立的。其第四十二章说：“道生一，一生二，二生三，三生万物。万物负阴而抱阳，冲气以为和。”第四十章说：“天下万物生于有，有生于无。”这里的所谓“一”即“太一”，亦即“易有太极”的太极，指天地混沌未分的统一体；“二”指天地，亦即“是生两仪”的两仪；“三”是阴阳和冲气。《老子》的“一生二，二生三，三生万物”，“天下万物生于有”与“易有太极，是生两仪”意同，问题是老子在“一”前加上一个道，在“有”前加上一个无，变成了“道生一”，“有生于无”，等于用一个反命题否掉了“易有太极”^②。如此说来，《系辞》的这一思想也决不会晚于《老子》。

① 说见张岱年《论易大传的著作年代与哲学思想》，载《中国哲学》第1辑。

② 说见吕绍纲《〈易大传〉与〈老子〉是两个根本不同的思想体系》，刊《哲学研究》，1989年第8期。

七十子弟子的公孙尼，其《公孙尼子》已佚，惟《乐记》尚有部分保存在《礼记·乐记》中。其文曰：“天尊地卑，君臣定矣，卑高已陈，贵贱位矣。动静有常，大小殊矣。方以类聚，物以群分，则性命不同矣。在天成象，在地成形，如此则礼者天地之别也。地气上齐，天气下降，阴阳相摩，天地相荡，鼓之以雷霆，备之以风雨，动之以四时，暖之以日月，而百化兴焉，如此则乐者天地之和也。”这和《系辞》开始的二十二句大致相同。《系辞》是说：“天尊地卑，乾坤定矣。卑高已陈，贵贱位矣。动静有常，刚柔断矣。方以类聚，物以群分，吉凶生矣。在天成象，在地成形，变化现矣。是故刚柔相摩，八卦相荡，鼓之以雷霆，润之以风雨，日月运行，一寒一暑。”《系辞》在这里是讲天地和万物的秩序、变化，写得自然流畅。而《乐记》从天地讲到礼乐，显得牵强，显然是《乐记》袭用《系辞》的文句辞意而稍加改变。《乐记》乃公孙尼子所作，《隋书·音乐志》引沈约曰：“《礼记》……《乐记》取《公孙尼子》。”徐坚《初学记》、马总《意林》引《公孙尼子》之语均见于今本《乐记》，这说明《乐记》为公孙尼子所作，被录入《礼记》无疑。公孙尼著书援引《系辞》，这意味着《系辞传》的成书接近七十子之世，距孔子亦不会太远^①。

《文言》之名司马迁不但称呼过，而且还直接称引过其文。《荀子》一书也有很多引自《文言》的痕迹。如《劝学》篇：“施薪若一，火就燥也，平地若一，水就湿也，草木畴生，禽兽群焉，物各从其类也。”《大略》篇：“均薪施火，火就燥；平地注水，水流湿，夫类之相从也如此之著也。”这两段文字显然袭自《乾·文言》：“同声相应，同气相求，水流湿，火就燥，云从龙，风从虎，圣人作而万物睹，本乎天者亲上，本乎地者亲下。各从其类也。”《吕氏春秋·应同》也暗引了《文言》此段文字，说：“类固相召，

^① 参见高亨《周易大传今注》第13页，齐鲁书社出版；李学勤《孔子与周易》，载《孔子诞辰2540周年学术讨论会论文提要》，齐鲁书社出版。

气同则合，声比则应，鼓宫而宫动，鼓角而角动。平地注水，水流湿；均薪施火，火就燥。山云草莽，水云鱼鳞，旱云烟火，雨云水皴，无不皆类其所生以示人。”《庄子·渔父》也说：“同类相从，同声相应，固天之理也。”其《天道》说：“其动也天，其静也地”，“日月照而四时行，若昼夜之有经，云行而雨施矣”，这恐怕也是从《坤·文言》“坤至柔而动也刚，至静而德方”，《乾·文言》“云行雨施，天下平矣”，“与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序”等语中化出。《史记·孔子世家》说：“子思作《中庸》。”《隋书·音乐志》引沈约云：“《礼记·中庸》、《表记》、《坊记》、《缙衣》皆取《子思子》。”以《中庸》与《文言》比较，它们从思想到语言的类似点颇多。《中庸》说：“君子依乎中庸，遁世不见，知而不悔。唯圣者能之，君子之道费而隐。”《文言》说：“不成乎名，遁世无闷，不见是而无闷。”清儒黄以周说：“不悔，犹无闷也。”《中庸》说：“博学之，审问之，慎思之，明辨之，笃行之。”《文言》说：“君子学以聚之，问以辨之。”“博学”是对“学以聚之”的提炼，“审问”，“明辨”是对“问以辨之”的深化。《乾·文言》云：“九二曰：‘见龙在田，利见大人’，何谓也？子曰：龙德而中正者也。庸言之信，庸行之谨，闲邪存其诚，善世而不伐，德博而化。《易》曰：‘见龙在田，利见大人。’君德也。”《中庸》说：“子曰……君子之道四，丘未能一焉：所求乎子以事父，未能也；所求乎臣以事君，未能也；所求乎弟以事兄，未能也；所求乎朋友先施之，未能也。庸德之行，庸言之谨。有所不足，不敢不勉；有余，不敢尽。……”这一段话，很可能是取孔子语连缀而成，而“庸德之行”两句，似乎是取自《文言》，因为在《文言》的文字中，两句与上下文密合无间，而《中庸》则有拼凑之嫌^①。由此可知，《文言》在子思时就已产生了。前述《韩

^① 参见金德建《先秦诸子杂考》171～172页，中州书画社出版。李学勤《〈易传〉与〈子思子〉》，载《中国文化》创刊号。

非子》引子夏语同于《文言》，这决不是偶然的。它告诉我们，《文言》很可能就是子夏这些孔门弟子根据孔子平日的讲述所作的记录，它的成书与《系辞》一样，至少接近七十子，决不会晚至战国中期。

《系辞》、《文言》的年代一确定，《彖》、《象》、《说卦》的年代就清楚了。如前所述，《荀子·大略》征引过《彖传》，这是《彖传》成书于《荀子》前的明证。此外，还有《彖传》思想产生在荀子之前的暗证。《荀子·天论》讲“从天而颂之，孰与制天命而用之”；而《彖传》却说“顺乎天而应乎人”（革卦），“乃顺承天”（乾卦），“天地以顺动”，“圣人以顺动”（豫卦）。“制天命”的思想可以说是对“顺天”思想的反命题。《庄子·秋水》说：“年不可举，时不可止，消息盈虚，终则有始。”《彖传》剥卦说：“君子尚消息盈虚，天行也”，损卦说：“损益盈虚，与时偕行”。前者受后者的启发也是显而易见的。《中庸》的思想与《彖传》有同有异，我们从中也可看出它们时代的先后。《中庸》将孔子“执两用中”的方法论提高到世界观的高度，认为：“中也者，天下之大本也；和也者，天下之达道也；致中和，天地位焉，万物育焉。”而《彖传》把中庸之道称为“中道”或“中行”，有时简称“中”，全篇言“中”者，竟达42处之多。这是它们的相同处。《中庸》在“诚”这个问题上将孔子学说发展了一大步，说“诚”能尽性，能化，能先知，如神。这是孔子所没有达到的档次。孟子、荀子也讲“诚”，一是从内在心理讲，一是从外在政事讲，而《彖传》（包括《象传》）对“诚”却无反映。《彖传》与《中庸》的这种同异意味着《彖传》在《中庸》之前产生，所以《中庸》吸取了《彖传》“尚中”的思想；又由于《中庸》后于《彖传》，故它又具有《彖传》所无的思想。《彖传》与《文言》比较，《文言》显然后于《彖传》。乾卦《彖传》云：“大哉乾元，万物资始；乃统天。云行雨施，品物流行，大明始终，立位时成，时乘六龙以御天。”《文言》则说：“大哉乾乎，刚健中正，纯粹精也，六爻发挥，旁

通情也，时乘六龙，以御天也，云行雨施，天下平也。”《彖传》文字简练自然，而《文言》据《彖传》而作，只是改动了行文次序。如前所述，《文言》早于子思所作之《中庸》，近于七十子之时，那《彖传》则还要稍早些。

《象传》包括解释卦象卦义的《大象》和《小象》。今人一般都认为《大象》早于《小象》。但无论如何，它们都是先秦的作品。《礼记·深衣》说：“《易》曰：‘六二之动，直以方也。’”《深衣》篇为战国儒家所撰，其称引《小象》之文，并尊之曰《易》，可见《小象》并不是当时的新生事物。《大象》的内容曾为《论语》所征引，《宪问》篇曰：“曾子曰：‘君子思不出其位。’”这是艮卦的《象》辞为曾子所援用。从崔述的《洙泗考信录》起，人们就一直咬定这是《象传》引自《论语》，并以此为据说《象传》晚出，这是不足取的。如前所述，鲁昭公二年（前540年）晋国韩宣子就在鲁太史处见到了《易象》。此书决非《周易》，而只能是一部解说《周易》的著作。不然，对于熟悉《周易》，并屡屡以其占筮的晋人，绝不会一见《易象》就大发感慨，并把它与“周礼”、“周公之德”和“周之所以王”联系起来。我们认为，就象《鲁春秋》与已修《春秋》一样，《易象》与《象传》是有渊源的。一是名称一致。司马迁称“孔子晚而喜《易》，序《彖》、《系》、《象》、《说卦》、《文言》”，《彖》与《易象》，这种名称的一致决不是偶然的。二是内容有关。所谓“周公之德”，“周之所以王”，就是敬德保民、谨慎戒慎的思想，认为“天命靡常”，“治民祗惧，不敢荒宁”，“无于水监，当于民监”，这从《尚书》中的《酒诰》、《无逸》、《召诰》等篇可以看得很清楚。这些思想在《象传》中盈篇皆是，如“君子以反身修德”，“君子以恐惧修省”，“君子以思患而豫防之”，“君子以慎言语，节饮食”等等。正因为《象传》渊源很远，所以它的有些内容就显得早于《彖传》。如鼎卦《象传》说：“木上有火，鼎，君子以正位凝命。”而《彖传》说：“鼎象也，以木巽火，亨饪也，圣人亨以享上帝……。”《彖传》的“鼎象也，

以木巽火”是就《象传》“木上有火”而发的。剥卦《象传》曰：“山附于地，剥，上以厚下安宅。”其《彖传》说：“剥，剥也。柔变刚也。‘不利有攸往’小人长也。顺而止之，观象也。君子尚消息盈虚，天行也。”后者的“观象也”，所观自然是《象传》中的“山附于地”之象。坤为地为顺，艮为山为止，故《彖传》称“顺而止之”^①。所以说，今本《象传》的时代决不会晚于《彖传》。

今本《说卦》一直有后出之嫌，原因是《隋书·经籍志》说：“及秦焚书，《周易》独以卜筮独存，唯失《说卦》三篇，后河内女子得之。”但王充《论衡·正说》篇又说：“孝宣皇帝之时，河内女子发老家，得逸《易》、《礼》、《尚书》各一篇，奏之。宣帝示博士，然后《易》、《礼》、《尚书》各益一篇。”从战国和汉初的文献看，今本《易传》九篇皆有所见，唯《杂卦》不见踪影。所以，汉宣帝所增益的这一篇逸《易》，当是《杂卦》无疑。这样，《隋书·经籍志》以《说卦》为佚失之说就不足为据了。司马迁说孔子所序《易传》诸篇中，其中就有《说卦》，这当是汉武帝时《说卦》尚存，故为太史公所亲见。如前所述，《晋书·束皙传》记载，魏襄王墓出土“《卦下易经》一篇，似《说卦》而异”。~~战国~~时期的《卦下易经》，既跟今本《说卦》相似，而又有所不同。这一矛盾我们只要将它与长沙马王堆出土的帛书《系辞传》~~一对照~~就清楚了。帛书《系辞》不但包含今本《系辞》的绝大部分，~~2~~而且还包括了今本《说卦》的前三章。这是迄今为止最早的《系辞》版本，足以反映出其原始面貌。据此推论，原始《说卦》~~可能~~可能没有前三章而只有后面部分，这从今本《说卦》内容的差异上可以分辨出来。今本《说卦》的第一章从作《易》的过程，“生蓍”、“立数”、“演卦”、“推爻”讲到易用广大；第二章讲重卦六爻寓涵天、地、人“三材”与阴阳“二体”的象征意义；第三章以八卦之间的矛盾而又和谐的运动状态，揭示一阴一阳之谓道的

① 例引自刘大钧《周易概论》第20页，齐鲁书社1986年版。

规律。它们基本上是讲重卦、八卦、著数的哲理，和今本《系辞》的内容是一致的。而后面的八章则不同，基本上是讲八经卦的取象，这些都是《系辞》所罕言的。这种内容上的脱节与不和谐，只能说明今本《说卦》的前三章本来属于《系辞》，是后来才混入《说卦》的。束皙以今本《说卦》去看《卦下易经》，觉得它“似《说卦》而异”是可以理解的。其似者，大概是与今本《说卦》的后八章相同；其异者，是少了今本《说卦》前三章。正因为同多于异，所以他才点明似《说卦》。明了《说卦》本身的这种演变，我们将它和《易传》其他篇进行比较，其时代就好确定了。《说卦》是专述八个经卦的，而《彖传》、《象传》、《文言》是讲述六十四别卦的，《系辞》则是对《周易》的一般理论分析与探讨。一般说来，是先有经卦之象，后有别卦的说解；先有具体的、个别的讲述，而后有理论上的归纳与总结。如《周易》乾卦的卦辞是：“乾：元、亨、利、贞”。《彖传》解作：“大哉乾‘元’，万物资始，乃统天……”。《象传》解作：“天行健，君子以自强不息。”这种解释有没有根据呢？有。《说卦》说：“乾，天也”，“乾，健也”。坤卦的卦辞是：“坤：元，亨，利牝马之贞……。”《彖传》说：“至哉坤元，万物资生、乃顺承天。坤厚载物，德合无疆；含弘光大，品物咸亨。牝马地类，行地无疆，柔顺利贞。”《象传》曰：“地势坤，君子以厚德载物。”这种对卦辞的解说，虽然没点明，实际是依卦象和卦德而言的，这就是出自《说卦》所谓“坤也者，地也”，“坤，顺也”。再如蒙卦《彖传》：“蒙，山下有险，险而止。”《象传》云：“山下出泉，蒙；君子以果行育德。”蒙卦内坎外艮，它们一解作山、险、止，一解作山下出泉，这有没有根据呢？有。《说卦》云：“艮为山”，“艮，止也”；“坎为水”，“坎，陷也”。姤卦下巽上乾，《彖传》曰：“姤，遇也，柔遇刚也。……天地相遇，品物成章也。”《象传》曰：“天下有风，姤。后以施命诰四方。”这是本于《说卦》的“乾为天也……为父”，“巽……为风，为长女”。由此可见，没有《说卦》对八经卦取象和卦德的规定，《彖

传》和《象传》的解说是无从谈起的。因此，《说卦》的基本部分（指除前三章以外的今本《说卦》）决不会晚于《彖传》、《象传》。至于其具体年代，我们大致可以从文献中考见。《左传》、《国语》有许多卜官解释《周易》卦象的记载，如《国语·晋语四》的“震，雷也。”“坎，劳也，水也。”“坤，母也。”“震，长男也。”《左传》僖公十五年：“震之离，亦离之震，为雷，为火。”《左传》昭公五年的“离，火也。艮，山也。”卜官们的这些取象说，与《说卦》大体相同。这些取象，是春秋时卜官断事时的临时发明，还是有所本的呢？回答肯定是后者。道理很明显，就象今天的算命先生一样，其吉凶之说固然是胡诌，但他们的算法及其那一套理论一般都是相同的，决非他们各自的创造。因此，春秋时卜官取象说之本，就是《说卦》的原型。照此推论，《说卦》基本部分的形成，至少当在春秋前期。有人说它是周代的作品，这是很有眼光的^①。

《序卦》之文，《淮南子·缪称训》称引过，说：“《易》曰：‘剥之不可遂尽也，故受之以复。’这说明汉初《序卦》尚存，不可能是宣帝时所出。《荀子·大略》说：“《易》之咸，见夫妇。夫妇之道不可不正也，君臣、父子之本也。”李学勤说这系从《序卦》“有天地然后有万物，有万物然后有男女，有男女然后有夫妇，有夫妇然后有父子，有父子然后有君臣”，“夫妇之道不可不久也，故受之以恒”化出^②，其说极是。如此，则《序卦》当在战国时就有了，其时代也不会太晚。

《杂卦》本不属于《易传》，是为孝宣皇帝时河内女子发老屋所得，后才补入《易传》，成为今本《十翼》之一。今本《周易》六十四卦的排列，卦与卦之间既具反对之义，卦组与卦组之间，又具有意义上的因承关系。《杂卦》对六十四卦卦义的阐释两两排比

① 沈懿民：《周易管见》，见《文汇报》1961年8月15日。

② 《帛书〈周易〉与荀子——系〈易〉学》，载《中国文化》创刊号。

在一起，联结起来也可成一卦序。它的前五十六卦是“二二相耦”的，最后的八个卦不成对偶，章法错乱，显系河内女子发老屋时错简所致。宋人蔡渊据前五十六卦偶卦相连作解之例和句尾押韵之例，改定作：“《大过》，颠也。《颐》，养正也。《既济》，定也。《未济》，男之穷也。《归妹》，女之终也。《渐》，女归待男行也。《姤》，遇也，柔遇刚也。《夬》，决也。刚决柔也，君子道长，小人道忧也。”这样，整个《杂卦》的六十四卦就具有了与今本《周易》相同的一面，即“二二相偶，非复即变”。但《杂卦》卦序与今本《周易》卦序不同的一面也很明显。今本《周易》卦组与卦组之间有意义上的相承关系，正如《序卦》所阐述的那样：“有天地然后万物生焉”，这是乾坤两卦与其他六十二卦的关系，乾坤是父母，其他是子女。“盈天地之间唯万物，故受之以《屯》；屯者盈也，屯者物之始生也。物生必蒙，故受之以《蒙》，蒙者蒙也，物之稚也，物稚不可不养，故受之以《需》……”屯与乾坤有天地始生的关系，蒙与需又有物稚必养的关系。这种因果链条关系在《杂卦》中是没有的。《杂卦》说：“乾刚坤柔，比乐师忧，临、观之义，或与或求。”各卦组间的两卦，有着反对关系，一刚一柔，一乐一忧，一与一求。但乾坤组与比师组、临观组之间，却互不相关。因此，将临观组调至比师组之前，也没有什么不可以。但在今本《周易》中，这却是不允许的，因为违反了因果链条关系。就是在“二二相偶、非复即变”的两卦之间，《杂卦》的次序也有许多与今本《周易》不同，后者的师与比，无妄与大畜，巽与兑，困与井，蹇与解，家人与睽，泰与否，遁与大壮，同人与大有，中孚与小过，坎与离，颐与大过，渐与归妹，夬与姤的前后次序在《杂卦》中刚好前后相反，这对无因果联系的《杂卦》卦序来说，不构成任何问题，但对有深义的今本《周易》的卦序来说，却是不能容忍的。

在卦义上，《杂卦》与《易传》其他各篇也有诸多不同。如豫卦卦辞“利建侯行师”，《彖传》解释为“天地”、“圣人”、“以顺

动”，乐得其时，说“豫之时，大矣哉”。《象传》说需动万物则“豫”，“作乐崇德”。《序卦》说：“能大有而能谦必豫”，认为谦虚者必豫。三者都把“豫”解释为“乐”。而《杂卦》却说：“豫，怠也。”“怠”是厌倦，其义与三者不合。再如履卦卦辞为“履虎尾，不咥人，亨。”《彖传》说“履帝位而不疚”，《象传》说“君子以辨上下，定民志”，《序卦》说“履者，礼也，履而泰然后安”。都是强调君主践位以礼。而《杂卦》却说：“履，不处也。”“不处”为不践不礼。又如大壮卦辞为“利贞”，《彖传》以“正大”为“大壮”，象征“天地之情”。《象传》以“雷在天上”为“大壮”，象征君子“非礼弗履”。《序卦》说：“物不可以终壮，故受之以晋，晋者进也。”意谓“天地”、“君子”因“壮”而“进”。《杂卦》却说：“大壮则止。”刚好是“进”的反面^①。《杂卦》在卦序和卦义上的这些不同，说明它本不属于《易传》系统，而是另一家逸《易》的易说。

《杂卦》虽系汉宣帝时所出，但其成书年代并不很晚。《杂卦》的主要范畴是“刚”、“柔”。第一句说：“乾刚坤柔”，表达了立意所在。以下就以刚柔消长的不同态度来说明事物之间的差异性。中间的六十卦，虽未明言刚柔，但皆两两照应，刚柔之义或示之于六爻（如否、泰、剥、复），或显之于上下卦（如渐、归妹），未言刚柔而实寓刚柔于其中。最后以“柔遇刚”、“刚决柔”终，意味着刚柔消长的周期性循环。《杂卦》刚柔思想和《彖传》是一致的。乾卦《彖传》说“大哉乾元”，坤卦说“至哉坤元”，以乾坤的刚柔二性为天地万物之元。屯卦则说“屯，刚柔始交而难生”，往下六十一卦或云刚柔的上下内外之态势，或云刚柔往来进退之变迁，也都是立意于刚柔。从具体释义来说，似乎《彖传》有着继承《杂卦》的痕迹。如《剥·彖》云：“剥，剥也，柔变刚也。”《复·彖》云：“复，亨，刚反。”这些好象是对《杂卦》“剥，烂

^① 说参见王兴业：《杂卦不杂说》，载《周易研究》创刊号。

也；复，反也”的解说。《杂卦》说：“夬，决也，刚决柔也。君子道长，小人道忧也。”《泰·彖》则说：“内阳而外阴，内健而外顺，内君子而外小人，君子道长，小人道消也。”《否·彖》又说：“内阴而外阳，内柔而外刚，内小人而外君子，小人道长，君子道消也。”从这些解说看，《杂卦》应该不会晚于《彖传》。但它也绝不会早于《说卦》。《杂卦》的“渐，女归待男行也；归妹，女之终也”，还有“未济，男之穷也”，都有取于《说卦》乾坤为父母，震巽为长男长女，坎离为中男中女，艮兑为少男少女之象。《杂卦》所谓“震，起也；民，止也”，“兑见而巽伏也”，“离上而坎下也”，都是取自《说卦》。“艮，止也”是直接吸取，“震起”、“巽伏”是对《说卦》“震动”、“巽入”的间接吸取，“离上坎下”则是对离火炎上，坎水润下的引伸。至于“乾刚坤柔”与《说卦》的“乾健”、“坤顺”，则更无歧义可言^①。

综上所述，《易传》各篇的时代基本上不会晚于战国中期，《说卦》、《彖传》、《象传》是战国前期以前的作品；《系辞》、《文言》成于七十子之世，亦即战国初期；《序卦》具体成书年代虽然还欠清楚，但它肯定也是战国的作品；《杂卦》虽然和《易传》其他诸篇来源不同，但成书肯定不会晚于战国初。

《易传》的成书年代一断定，研究它的作者就有了确切的前提。关于《易传》的作者问题，第一个提出的是司马迁，其《史记·孔子世家》说，“孔子晚而喜《易》，序彖、系、象、说卦、文言。”对司马迁的这一段话，后人有不同理解。班固《汉书·艺文志》说：“孔氏为之《彖》、《象》、《系辞》、《文言》、《序卦》之属十篇。”将《易传》五种八篇扩充为“十篇”，这样，就包括了《序卦》和《杂卦》。自欧阳修起，怀疑司马迁说的人愈来愈多。至今天，人们更是认定《易传》非孔子所作，甚至否定孔子与《周易》有关系，这种看法是不足为信的。

^① 参见萧汉明《杂卦论》，刊《周易研究》1988年第2期。

孔子与《周易》有关这是毋庸置疑的，这一点，我们在论述《周易》的成书年代和孔子易说时已经进行过探讨。值得注意的是，长沙马王堆出土的帛书《要》篇也证明了这一点。《要》篇的内容是孔子答子贡问，其中不但有《系辞下》“子曰危者安其位者也”以下 281 字，而且还有一章记载了孔子晚年研究《周易》的情况，说是“夫子老而好易，居则在席，行则在橐”，随身携带。子贡对此不解，提出疑问，两人之间有一番对答。孔子认为《周易》“有古之遗言焉。予非安其用，而乐其辞。”还提到“后世之士，疑丘者，或以《易》乎？”子贡问他：“夫子亦信其筮乎？”孔子说他和卜筮者不同，“我观其德义耳”，“吾与史巫同途而殊归”^①。对于《要》篇的这些材料，李学勤作了精辟的分析。他说，孔子为什么说“后世之士疑丘者，或以《易》乎”呢？如果孔子仅仅好读《周易》，同《周易》没有深一层的关系，是不会作此表示的。这暗示，孔子之于《周易》，不只是读者，而是一定意义上的作者。他所作的，自然不是所“乐”的“辞”，只能是解释“辞”的《易传》^②。

以《要》篇的材料来验证司马迁的记载，更显示出司马迁说的不可移易。司马迁之父司马谈受《易》于杨何，杨是汉武帝时善易之博士，其学受自齐人田何，田何的《易》学，~~经光曜，周~~竖、矫疵可上溯至巫臂（即荀子《易》学所出之子弓）。关于巫臂，有说是商瞿门人的，有说是子夏门人的，但其《易》学来源于孔子，则是确定无疑。作为太史令世家，有着谨严学风的司马迁，对于自己家学渊源的记载，又怎能信口开河呢？

班固《汉书·艺文志》说袭自《史记》，大家都注意，但班氏说与司马迁说的不同，人们则往往忽视了。《史记》的“序彖、系、象、说卦、文言”之“序”，是动词，而《汉书》则将它当成

① 韩仲民：《帛书〈系辞〉浅说》，载《孔子研究》1988年第4期。

② 《从帛书〈易传〉看孔子与〈易〉》，载《中原文物》1989年第2期。

名词，作《序卦》理解，这是极其错误的。《史记》“序”字凡 75 见，作名词用 40 例，没有哪一例作《序卦》解。《史记》说孔子所“序”的只有五种，而《汉书》则说“为……十篇”，不但包括了《序卦》，而且事实上将《杂卦》也说成是孔子所作。《序卦》从内容上看，显然属于孔子易学系统，司马迁没有说它为孔子所“序”，可能是因为它为孔子弟子，七十子或以后的其他门人所作的缘故。如果在司马氏的《易》学师承中，有过孔子“序”《序卦》的师说的话，司马迁是决不会漏记的。《杂卦》本属宣帝时出，司马迁没见及，故未言及事属必然。班固以东汉时《易传》已增《杂卦》的事实说“孔氏为……十篇”，这跟司马迁说是抵牾的，也是不足为据的。所以，我们不能将今本《易传》都说成是孔子所“序”，至少也得将后出的《杂卦》排除出去。

《史记》“序”字作动词 35 见，都是序列、次序之意。如《三代世表》：“孔子因史文次《春秋》，纪元年，正时日月，盖其详哉。至于序《尚书》则略，无年月；或颇有，然多阙。”“次《春秋》”与“序《尚书》”相对，“序”即“次”，即整理、编次意。《孟子荀卿列传》云：“（孟子）退而与万章之徒，序《诗》、《书》、述仲尼之意，作《孟子》七篇”，“序”从序列义引申为讲述。又“皆学黄、老道德之术，因发明序其指意”，“序”与下文称荀子“于是推儒墨道德之行事兴坏，序列数万言而卒”之“序列”同，义即“著”。《孔子世家》：“（孔子）追迹三代之礼，序《书传》，上纪唐虞之际，下至秦缪，编次其事。”“序”同“编次”，义亦“著”。所以，《史记》中的动词“序”，基本义为“次序”、整理，由于次序、整理也含有创造性的劳动，故“序”亦有著作义。在《太史公自序》里，司马迁又说：“先人有言，‘自因公卒，五百岁而有孔子。孔子卒后，至于今五百岁。有能绍明世，正《易传》，继《春秋》，本《诗》、《书》、《礼》、《乐》之际？’”司马谈所谓“正《易传》”，正是“序彖、系、象、说卦、文言”，“正”就是“序”，《易传》就是指《彖》、《象》、《系辞》、《说卦》、《文言》五

种。

孔子作《易传》实际上也是先秦以来的通说。陆贾《新语·道基》说：“礼义不行，纲纪不立，后世衰废，于是后圣乃定五经，明六艺，承天统地，穷事察微，原情立本，以绪人伦，宗诸天地，纂修篇章，垂诸来世，被诸鸟兽，以匡衰乱；天人合策，原道悉备；智者达其心，百工穷其巧，乃调之以管弦丝竹之音，设钟鼓歌舞之乐，以节奢侈，正风俗，通文雅。”这里所说的“后圣”，联系上文看，显然是指孔子。“定五经，明六艺”之下，语各有所指。“承天统地，穷事察微”等语指《易》，“宗诸天地，纂修篇章”等语指《诗》、《书》，“天人合策”等语指《春秋》，最后几句则是指《礼》、《乐》。无论如何，陆贾所说孔子定五经，肯定包括定《易》在内。而所谓孔子定《易》，肯定不是说孔子仅仅读过《周易》，否则，就不能用一“定”字^①。我们认为，陆贾孔子定《易》和司马谈“正《易传》”说是一致的，定《易》就是“正《易传》”，联系帛书《要》篇的“后世之士疑丘者，或以《易》乎”，孔子与《易传》的关系就非常清楚了。陆贾之学本于荀子，和帛书《易传》等都属于南学一系，司马谈易学受于杨何、田何一系，属于北学。南北两方的学者都言之凿凿地肯定孔子与《易传》的关系，而其说又皆本于出入战国秦汉之际的人物，所以，说孔子作《易传》，应该是可信的。

我们从司马迁说，认为《易传》的《彖》、《象》、《系辞》、《说卦》、《文言》为孔子所作，并不是说它们都象今人著作一样，一字一句都系孔子所写。李零认为“古书从思想酝酿，到口授笔录，到整齐章句，到分篇定名，到结集成书，是一个长过程。它是在学派内部的传习过程中经众人之手陆续完成，往往因所闻所录各异，加以整理方式不同，形成各种传本，有时还附以各种参考资料和心得体会，老师的东西和学生的东西并不能分得那么清

^① 参见李学勤：《帛书〈周易〉与荀子一系〈易〉学》，载《中国文化》创刊号。

楚，所以我们不能以今天的著作体例去衡量古书。”^①此说非常合乎《易传》的实际。具体说来，尽管《易传》这五种为孔子所序，主要思想属于孔子，但其中也不乏前人遗闻旧说，不乏孔子弟子在平日孔子讲述时所作的记录，还有后人窜入的部分，此外还有脱文错简^②。例如《象传》，如前所述，孔子前鲁太史处就有《易象》存在，《易象》作为一部解《易》著作，我们很难想象今本《象传》会不吸收它的成果，就象孔子作《春秋》取材于《鲁春秋》一样。又如《文言》的“元者善之长也，亨者嘉之会也，利者义之和也，贞者事之干也……”等一大段话，又见于《左传》襄公9年，出于鲁成公之母穆姜之口，其时孔子尚未出生，可见《文言》也是吸取了前人旧说。《系辞》有一章专讲筮法，《周礼·筮人》说筮人“掌三易以辨九筮之名”，可见孔子以前就早有多种筮法存在，《系辞》所载筮法决非孔子创造，而只能是孔子所保存下来的周人成法。再如“易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦”等语，阐述八卦产生的过程。八卦演变成六十四卦，其由来久矣，这些说解决非孔子时才产生的，也应是孔子所采用的前人易说。《说卦》今本三章以后，都是讲八卦的性质及其取象，理论性较差。应是孔子论易时所汇集的易象资料，也是古有旧说，孔子所做的工作大约是编次而已。《文言》全部和《系辞》那两段专释爻辞的文字，都是弟子们所记的孔子语录，其思想属于孔子毋庸置疑。我们不能因其非孔子亲笔所书，文字繁衍丛脞，就否定孔子的著作权。须知著作的主体是思想，而书写只是形式。就是我们今天的许多回忆录、传记，也往往是由著者口授，再由人记录整理而成。《易传》还有后人窜入的成分，如《系辞上》的“天垂象，见吉凶，圣人象之。河出图，洛出书，圣人则之”，《系辞下》的“古者包牺氏之王天下”至“盖取诸夬”的一大段。河

① 《出土发现与古书年代的再认识》，香港《九州学刊》3卷1期，1988年12月。转引自李学勤《〈易传〉与〈子思子〉》，刊《中国文化》创刊号。

② 说本金景芳《学易四种》第215页。

图、洛书和包牺画八卦之说与“易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦”之说相互矛盾，易生于筮数、卦画是由大衍之数经过四营三易而成，又怎能说是仰观俯察近取远取而作呢？所以，这些与《易传》最根本的思想相对立的说法，很可能为后世好事者所窜入。这三种情况除了后人窜入部分确与孔子无关外，其余与孔子对《易经》的解释和学易的体会一样，其思想都属于孔子。

《系辞》、《文言》有30个“子曰”。对“子曰”以下的文字，自欧阳修起，就认为是“讲师之言”，否定其为孔子之言，这是非常武断的。从内证来说，《系辞下》说：“子曰：‘颜氏之子，其殆庶几乎！有不善未尝不知，知之未尝复行也。’”其语意酷似《论语·雍也》“有颜回者好学，不迁怒，不贰过”，“颜氏之子”即“颜回”，“知之未尝复行”即“不贰过”。称颜回为“颜氏之子”者，除了其师孔子，别人都不合适。从外证来说，长沙出土的帛书《繆和》中，记传《易》经师与其弟子繆和等人的谈话，开首即说“繆和问于先生”，称经师之言皆为“先生曰”；而在《系辞》和《要》篇中，则出现了许多“子曰”，特别是《要》篇，记载的是孔子答子贡问，这里的“子曰”不是孔子之言是说不过去的。而且今本《系辞》“子曰：危者，安其位者也”至“几者，动之微，吉之先见者也”132字以及“子曰：颜氏之子”至“易曰：莫益之，或击之，立心勿恒，凶”149字皆收在《要》篇中^①，更证明今本《易传》中的“子曰”非孔子之言莫属。

三 《易传》的易学观

《易传》大部为孔子所作，基本上属于孔子思想，研究《易

^① 见韩仲民《帛书〈系辞〉浅说——兼论易传的编纂》，刊《孔子研究》1988年第4期。

传》的易学观，也就是研究孔子的易学观。下面，我们从治易原则、研究方法和哲学思想三个方面进行分述。

(一)《易传》的治易原则 《周易》原为卜筮之书，尽管其中包含有深刻的社会政治思想和哲学思想，但孔子之前人们基本上是以它作为判断吉凶的工具，这从《周礼》、《左传》、《国语》等史籍的记载中可以清楚看出。从义理的角度治《易》，这是易学史上一个历史性转变。这一转变开始于《易传》，发轫于孔子。

关于《周易》性质和社会效用的认识，是卜筮派和义理派治《易》的原则分歧。《易传》对这一根本问题的论述，尽管《彖传》、《象传》有所涉及，但主要还是集中在《系辞》里。

孔子认为，“夫《易》何为者也？夫《易》开物成务，冒天下之道，如斯而已者也。”这就是说《周易》是一部包括了事物的创始与完成，该括了天下一切事物发生发展以及终结的全过程的哲学书。“《易》之为书也，广大悉备，有天道焉，有人道焉，有地道焉”，“明于天之道，而察于民之故”，从自然界的知识和思想到人类社会的知识和思想，它无所不包，应有尽有。简言之，它就是一部宇宙代数学。这样，《易传》就用当时明白易晓的哲学语言将《周易》固有的、隐藏在卜筮后面的深刻思想发掘出来了。

《周易》的性质决定了它的社会效用。《系辞》说：“夫《易》圣人所以崇德而广业也”，“圣人以通天下之志，以定天下之业，以断天下之疑”。圣人可以说是最善《易》者，他们不是用《易》来占筮，而是用《易》来崇高其德，广大其业；用它来统一天下人的思想，成就天下人的事业，解决天下人的问题。

以《周易》作为哲理书的治《易》原则在《易传》对卦义、卦爻辞的说解中显得格外清楚。《系辞》有三陈九德一章，三次陈述了履、谦、复、恒、损、益、井、困、巽九卦的卦义，说：“易之兴也，其于中古乎！作易者其有忧患乎！是故履，德之基也。谦，德之柄也。复，德之本也。恒，德之固也。损，德之修也。益，德之裕也。困，德之辨也。井，德之地也。巽，德之制也”。这全是

从道德修养的角度解释九卦的卦义，目的是要人们于忧患中提高道德的境界，以此作为化凶为吉的手段。

以德解《易》的倾向在《彖传》、《象传》，特别是《大象》中体现得更明显。《周易》的六十四条《大象》之辞，每一条都对卦象卦义的理解引申到人事，谈到君子的道德价值、道德原则、品格修养和人生理想。如乾卦说：“天行健，君子以自强不息。”从乾具有健的性质，进而说明君子学《易》，当效法天道之健，以自强奋斗，永不止息。坤卦说：“地势坤，君子以厚德载物。”由地之顺德，进而告诫君子学《易》要效法地容载万物，宽厚待人。蒙卦卦辞有“初筮告，再三渎，渎则不告”，比卦卦辞有“原筮，元永贞，无咎”，似乎都是把《周易》用于占筮。可是《彖传》却不从占筮解释，说：“初筮告，以刚中也；再三渎，渎则不告，渎蒙也。”“原筮，元永贞，无咎，以刚中也。”都是以刚柔、中道来阐发《易》中的义理。

《文言》则将乾卦自初爻而至上爻的爻辞解释成君子进行道德修养的过程，说：“初九曰潜龙勿用，何谓也？子曰：龙德而隐者也。不易乎世，不成乎名，遁世无闷，不见是而无闷。乐则行之，忧则违之，确乎其不可拔，潜龙也。”这是说君子要学“潜龙”，做到“遁世无闷”，在天下无道时隐遁也要做到乐行忧违，仍然要自强不息，而不能消沉。关于九二爻辞“见龙在田，利见大人”则说：“何谓也？子曰：龙德而正中者也。庸言之信，庸行之谨。闲邪存其诚，善世而不伐，德博而化。”从九二爻辞里孔子看到了修己与善世的问题，而关键就在于诚。做到了诚，就能“德博而化”。对九三爻辞则强调君子进德修业要经常坚持，要警惕慎行。对九四爻辞则说君子修养要“及时”，方能“无咎”。对九五“飞龙在天”解之以“圣人作而万物睹”。上九“亢龙有悔”，则说是“贵而无位，高而无民，贤人在下位而无辅”。总之，都是从卦爻辞中发掘人生的哲理，探讨“天之道”和“民之故”，将《周易》看成了一部政治和伦理的教科书。

《周易》的思想是利用蓍和卦作为工具表现出来的。因此，《易传》在对蓍、卦的解释中也贯穿了哲理化的原则。《系辞》和《说卦》都论述了以蓍求卦以及画卦的过程。《系辞》说：大衍之数”经过“分而为二”、挂一、揲四、归奇，“四营而成易，十有八变而成卦”“引而伸之，触类而长之”，就能“天下之能事毕矣”，将天地间的一切变化概括无遗。“参伍其变，错综其数。通其变，遂成天下之文；极其数，遂定天下之象。非天下之至变，其孰能与于此。”说明极尽“大衍之数”的变化，就能定出卦象；通过卦象，就可反映出天下万物的变化。而揲蓍和画卦的过程本身就具有极其深刻的意义，“是故易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦。八卦定吉凶，吉凶生大业。”这既是阐述八卦的过程，也是讲天地造分、化成万物的过程，借画卦表达其宇宙观。《说卦》说：“昔者圣人之作易也，幽赞于神明而生蓍，参天两地而倚数，观变于阴阳而立卦，发挥于刚柔而生爻，和顺于道德而理于义，穷理尽性以至于命。”这里，概述了蓍、数、卦、爻的关系，既用蓍以求数，得数以定爻，累爻而成卦，更强调“生蓍”、“倚数”、“生爻”、“立卦”的步骤与天命人性相契合。又说：“是以立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义，兼三才而两之，故《易》六画而成卦。分阴分阳，迭用柔刚，故《易》六位而成章。”将易卦的六爻看成是天、地、人三才和阴阳、刚柔、仁义六位，说明易卦是以天、地、人三才之道为基本内容。所以，《易传》在论述筮法、画卦这些原始巫术行为时，便赋予它们以哲学的解释，努力使它们从迷信的神秘性中摆脱出来。这些都表明《易传》的治《易》原则是不以《周易》为占筮工具，而是视《周易》为阐述天道和人道的哲学著作，将其作为道德修养的教科书。

以义理解《易》并非始于孔子及其《易传》，但只有在《易传》中，这种治《易》原则才理论化、系统化了。战国诸子受《易传》的影响极深，这一点，上文在谈战国诸子易说时已有所论

述。秦汉以后，《易传》的这种治易原则仍被奉为儒门正统。正是因为《易传》从理论上开创了义理解《易》的原则，所以，它在后人心目中才获得与经同等的地位。

(二)《易传》的研究方法 在孔子之前，从义理的角度解《易》，已出现了取象说和取义说。孔子作《易传》，继承和发展了前人的这些研究《周易》的正确方法，又创立了爻位说。这些研究《周易》的方法，既是认识《周易》真谛的钥匙，又赋予《周易》以新的认识内容，对后代易学产生了深刻的影响。

1. 取象说 《周易》六十四卦是由八经卦“因而重之”而成的，八经卦各有其取象，如“乾，天也，故称乎父；坤，地也，故称乎母”等等，《说卦》有较多的记载。取象说就是用八经卦所象征的物象，说明重卦的卦象，以此解说一卦的卦名和卦爻辞义。这种解《易》方法，《易传》中以《大象》最为突出。如师卦，《象》曰：“地中有水，师。君子以容民畜众。”师卦卦体上坤下坎，坤之取象为地，坎为水，故《象》曰：“地中有水”。水潜藏在地，下取之不尽，用之不竭，可谓众多，有师象，故称师。《象传》从天人合一的观点出发，认为君子观此象则要“容民蓄众”，象大地蓄水一样容民养民。这种对卦名和卦义的解释，都是从对重卦卦体取象的分析中得出的。再如比卦，《象》曰：“地上有水，比。先王以建万国，亲诸侯。”比卦卦体上坎下坤，坤为地，坎为水，故说“地上有水”。水在地上，二者交合在一起不可分离，有亲比之象，故称比。这是从分析卦体取象入手解说卦名卦义。“先王”观此象以封建万国、亲比诸侯、这是对比卦象征意义的具体阐述。《象传》运用取象说处也不少，如泰卦，《象传》曰：“‘泰，小往大来，吉，亨。’则是天地交而万物通也，上下交而其志同也。”泰卦卦体上坤下乾，乾为天，坤为地，故以“天地交而万物通”释卦辞，卦义。取象说与象占说分析方法是一样的，都是从卦象中取义；但同途殊归，目的截然不同；前者是为了引以论事，后者却是用于占事，卜问吉凶。

2. 取义说 《周易》八经卦代表世间万物的八种性质，《说卦》：“乾，健也；坤，顺也；震，动也；巽，入也；坎，陷也；离，丽也；艮，止也；兑，说也。”乾，具有健的性质，坤，具有顺的性质，这些都是固定不变的。八卦组成的六十四重卦，它们的卦名也具有一定的意义，体现了一定的卦德。取义说就是以卦名的意义和卦的德行说明重卦的卦象，以此解说卦爻辞。如屯卦《彖传》说：“动乎险中，大‘亨贞’。”屯卦卦体下震上坎。震，具有动的性质；坎，具有险陷的性质，所以说“动乎险中”。不动不能出险陷，动而出乎险陷则是新生命降临于世，其发展前途大通而无限，所以说“大‘亨贞’”。又如需卦《彖传》说“需，须也，险在前也。刚健而不陷，其义不困穷矣。”需卦的卦义是须待，也就是等待。需卦卦义为何为须待而不急于进呢？“险在前也”，因前面有危险，不可轻易进。需卦卦体下乾上坎，乾性刚健勇于进，坎为水，其性险陷，是大江大河拦路，急进必陷入险陷，需要等待一下然后进，所以说须待。须待并非不进，需卦下体为乾，《系辞》说，“乾，天下之至健也，德性恒易以知险。”唯有知险才能待时不妄进，然后才可以涉险而不陷入险，故言“刚健而不陷，其义不困穷矣”。此是以经卦之德释重卦之象，重卦卦义为何为“须”，卦辞“利涉大川”之义也就清楚了。

3. 爻位说 此说以爻象在整个卦象中所处的地位来解说卦爻辞。它的理论基础是阴阳刚柔说。《周易》的卦画由阳爻一和阴爻--组成，关于它们的哲学性质，《周易》经文本身并没有文字说明。一直到孔子作《易传》，才对《周易》卦画所蕴含的深刻思想进行了理论阐述。提出了阴阳刚柔说。孔子的这一理性概括，既合乎《周易》本身的实际，又是对《周易》思想的发展。以阴阳刚柔来区分乾坤两卦和奇一偶--的性质，作为说明卦象和爻象的范畴，并进而以此来解说卦爻辞的意义，这样，就产生了爻位说。概括起来，爻位说有以下七种表现形式。

(1) 当位说 《周易》一卦六爻，各有其位。初、三、五属

奇数，为阳位；二、四、上属偶数，为阴位。《易传》认为，凡阳爻居阳位或阴爻居阴位，就是当位或得位；相反，阳爻居阴位或阴爻居阳位，就是不当位或失位。一般而言，当位则吉，不当位则凶。这在既济和未济两卦中表现得最为典型。既济䷾，坎上离下，初九、九三、九五居阳位，六二、六四、上六居阴位，六爻皆当位，故《彖传》说：“利贞，刚柔正而位当也。”这是以六爻的当位来解释卦辞：“亨小，利贞”。在《周易》六十四卦中，这是唯一六爻均当位又全部构成相比相应的一卦。而未济䷿，适与既济相反，离上坎下，六爻皆不当位，所以《彖传》说“不当位”，《象传》说：“未济，征凶，位不当也”，以此解释卦辞和爻辞。噬嗑䷔，离上震下，其六三爻以阴居阳位。六三爻辞说：“噬腊肉遇毒，小吝，无咎。”《象传》说：“‘遇毒’，位不当也。”以不得位解爻辞之义。

(2) 相应说 此说认为一个卦的初、二、三爻与四、五、上爻能够互相呼应，凡阳爻和阴爻相应则为有应，如初爻为阳，四爻为阴。凡阳爻遇阳爻或阴爻遇阴爻则为无应，如二爻为阴，五爻亦为阴；或者初爻为阳，四爻亦为阳。一般而言，有应则吉，无应则凶。恒卦䷟，震上巽下，按当位说，此卦初六、九二、九四、六五皆阴居阳位，阳居阴位，应为凶卦。可是卦辞却说：“恒，亨。无咎。利贞。利有攸往。”原因何在？《彖传》解释说：“刚柔皆应，恒。”这是说内卦的初六与外卦的九四相应，内卦的九二与外卦的六五相应，内卦的九三与外卦的上六相应。由于六爻阴阳皆有应，所以恒卦尽管有四爻不当位，其卦辞也称之为“亨”。艮卦䷳，上艮下艮。其卦辞云：“艮，止也。”《彖传》说：“上下敌应，不相与也。”这是以艮卦六爻上下不相应解艮止之义。艮卦初六对六四、六二对六五、九三对上九，刚柔均相敌不相应，阴阳刚柔相应则情通，有统一性可以运动，相敌则排斥对立不相往来便停止了运动，所以艮卦有止义。相应说是对当位说的补充。如上举未济卦，六爻皆不当位，而卦辞却说“亨”，《彖传》解释说：“虽不当位，

刚柔应也。”由于其卦初四、二五、三六皆有应，所以尽管它们不当位，也仍然能够亨通。由此可见，相应说较之当位说更为重要。这是《易传》重视“和”，重视矛盾的统一性思想的表现。

(3) 得中说 所谓中，即内卦和外卦居于中间的那个位置，也就是二五爻位。如果居于第二爻的是阴爻，则既得中，又得正；如果是阳爻，则只得中，不得正。既中且正是吉利无比的，这就是所谓“得中说”。比较而言，外卦之中位，即第五爻，又更重要，称之为君位；或尊位。其余的爻位，包括第二爻在内，又都称为臣位，所以《系辞》说：“列贵贱者存乎位”，“三多凶，五多功，贵贱之等也”。临卦䷒，坤上兑下，其九二、六三、六五皆不当位，卦辞却说：“元亨，利贞。”《彖传》解释说：“说而顺，刚中而应，大‘亨’以正，天之道也。”“刚中”指九二，“而应”指应上体六五的柔中。二五刚柔又得中相应，这样就可以大通而得正，是符合天道发展变化的。这一说解也运用了得中说。临卦六五《象传》说：“‘大君之宜’，行中之谓也。”这是说六五以柔居尊位得中而下应九二的刚中，居中得中又行中正之道，处事无不得宜，故尽管其不当位，爻辞亦谓之“吉”。如果阳爻居于第五爻，则既当位，又处尊位，其吉利就更无以复加。如需卦䷄，上坎下乾。《彖传》曰：“位乎天位，以正中也。”“天位”即君位，九五以刚爻居上体的中位得中而且正，故云。乾卦九五爻辞曰：“飞龙在天，利见大人。”九五既当位，又处君位，其盛无比，加之古人以龙为天子之象，故称帝王为九五之尊。得中说重视中位，这是《易传》“用中”思想的反映。

(4) 趋时说 此说认为，卦象的吉凶，又因所处时机而异而不同。如同居中位，不一定是吉，适时者则吉，失时者则凶。此即《系辞》所谓：“变通者，趋时者也”，“六爻相杂，唯其时物也”。既济九五《象传》曰：“东邻杀牛不如西邻之时也。”这是以趋时说解爻辞。杀牛之盛祭不如不杀牛之薄祭，因为薄祭虽薄却当时，当时就好；盛祭虽盛却时不当，时不当便不好。祭之致福

与否之关键就在于时。姤卦《彖》曰：“姤，遇也，柔遇刚也。勿用取女，不可与长也。天地相遇，品物咸章也。刚遇中正，天下大行也。姤之时义大矣哉。”姤的含义是遇，它一阴生于下，不期而猝然遇于刚。阴方开始增长对阳方不利，但天地的阴阳二气相遇，万品物类才能全部章显于世。姤虽为阴长阳消之势，但事实上五刚居上并非弱，一柔居下并非强，而且至尊之君位又是刚居中而得正，这说明阳道还能大行于天下。所以，姤是坏事也是好事，究竟是好是坏，关键就在于时。节卦䷻，坎上兑下，九二和九五都居中位，但九二爻辞却说：“不出门庭，凶。”《象传》解释道：“不出门庭，凶，失时极也。”这是说，九二虽得中，但应出而不出，失去时机，故为凶。总之，认为不能因时而中，仍不吉利。孟子说孔子是“圣之时者也”，这的确把握住了孔子思想方法论的实质。《易传》以时说易，这正是孔子贵时之辩证思想的表现。

(5) 承乘说 这是从一卦之中紧相依傍的阳爻与阴爻之间的关系来解说卦义及卦爻辞之吉凶。在下者为承，在上者为乘。如果上爻为阳，下爻为阴，则为阴承阳，此种关系为顺，顺则吉；如果上爻为阴，下爻为阳，此种关系为阴乘阳，是谓逆，逆则凶。如巽卦䷸，《彖》曰：“柔皆巽乎刚，是以小亨，利有攸往，利见大人。”这是说初六以屈伏在九二下面顺从九二，六四以屈伏在九五下面顺从九五，皆为阴承阳，阳乘阴，所以不但“小亨”，而且还都“利有攸往，利见大人”，都很吉利。《象传》解释屯卦䷂六二爻辞说：“六二之难，乘刚也。十年乃字，反常也。”六二虽居中得位，但由于乘于初九阳刚之上，为逆，故说有难。归妹䷵卦辞是：“征凶，无攸利。”《彖传》解释说：“‘无攸利’，柔乘刚也。”此卦六三乘九二，六五乘九四，皆为阴乘阳，尽管六五居中得位，但阴乘阳为逆，故仍无所利。由此可见，承乘说是对当位说、得中说的补充，反映了孔子的尊卑等级观念。

(6) 卦变说 所谓卦变，是易变的一种形式，指由于阴阳二爻往来变化而引起的卦象改变。卦变的总根源是乾坤两经卦的相

互交索，由于乾坤交索的形式不同，所以有六十四别卦卦象的不同。这就是《系辞》所谓“周流六虚，上下无常，刚柔相易”，《说卦》所谓“乾，天也，故称乎父；坤，地也，故称乎母；震一索而得男，故谓之长男；巽一索而得女，故谓之长女……”。卦变的主要形式，大致有三：一是一卦之体皆变，即构成一重卦的上下二经卦皆变。如噬嗑䷔，上离下震，《彖传》云：“柔得中而上行。”即其上卦离是坤来化乾九五。五为中正，阴来居之，故曰“柔得中”。离处上体，故曰“上行”。而乾九五下来化坤初六为初九，这一点《彖传》虽未言及，而实际上是如此。贲卦䷖，上艮下离，《彖传》曰：“柔来而文刚，故亨。分刚上而文柔。”其下卦离是坤来化乾九二，故云“柔来而文刚”；其上卦艮是乾往化坤上六，故云“分刚上而文柔”。这是一卦的上下体皆变，而《彖传》亦通言之。其二是一卦的上体变，下体不变。如大畜䷙，上艮下乾，《彖传》云：“刚上而尚贤。”其上卦艮是下卦乾往化坤上六。阳居上，故云“刚上而尚贤”。下卦乾不变，故《彖传》只言“刚上”，不说“柔下”。其三是一卦的下体变，上体不变。如讼䷅，上乾下坎，《彖传》云：“刚来而得中。”其下卦是上乾来化坤六二，故云“刚来”；二为中位，故云“得中”^①。上乾不变，故《彖传》不说“柔上”。

(7) 刚柔消长说 此说同卦变说相联系，是以阴阳爻的消长来解说卦辞。所谓长，指阴阳爻由内向外的过程；所谓消，指阴阳爻由下而上逐渐被取代的过程。刚长阳盛为吉，柔长阴盛为凶。泰卦䷊，上坤下乾，卦辞云：“小往大来，吉，亨。”《彖传》说：“君子道长，小人道消也。”君子、指阳爻；小人，指阴爻。阳爻居下卦，正处于由内向外发展的过程中，故云“君子道长”；阴爻居上卦，正处于被向上发展的阳爻所取代的过程中，故云“小人道消”。阳盛阴衰，正符合《周易》扶阳抑阴的宗旨，所以卦辞

① 说本陈惠林《略论〈周易〉的卦变》，《周易研究》1988年第2期。

谓之“吉，亨”。否卦䷋，上乾下坤，卦辞说：“否之匪人，不利君子贞，大往小来。”《彖传》云：“小人道长，君子道消也。”其义刚好与泰卦相反。剥卦䷖，上艮下坤，《彖传》说：“柔变刚也。不利有攸往，小人长也。”剥卦下五爻为阴，正处于向上发展之中；上爻为阳，正处于被取代之中。所以说“柔变刚”、“小人长。”复卦䷗，上坤下震，《彖传》说：“利有攸往，刚长也。”其初爻为阳，正处于开始取代上五阴爻的发展中，故云“刚长”。剥、复卦辞一云“不利”，一曰“利”，原因就在于一为“小人长”，一为“刚长”。刚柔消长说也是易变的一种形式，其理论基础同于卦变说。但卦变说是重在解释卦之已然，而刚柔消长说则着眼于卦之未然；前者可谓之“藏往”，后者可谓之“知来”。

以上七说，侧重点虽各有不同，但都是从爻位关系这个角度来研究和解说《周易》的，故均可纳入爻位说的范围内。爻位说的提出，是《易传》在易学研究方法论上的一大创造，是对取象说、取义说的进一步具体化，表明人们对《周易》的内容、内在逻辑体系的认识有了更深的了解。后人解易，无论象数派还是义理派、都离不开爻位说。否定了爻位说，《周易》386条爻辞、用辞就成了任意堆砌的一盘散砂，《周易》的卦画系统和文字系统就失去了具体的联系，这显然不合乎《周易》的实际。但是，爻位说的模糊性和随意性也很大，它的七种表现形式即上述七说各自的涵盖面也有限，往往存在着此通彼不通的情况，这是时代的局限性使然。

（三）《易传》的哲学思想 《易传》的哲学思想是在对《周易》的解说中提出并展开的，尽管其中的许多命题不一定是孔子的创造，但是它们被孔子所吸收，纳入《易传》诸篇中，就成为了《易传》哲学思想体系的一部分。《易传》哲学思想的内容有哪些？它的思想深度如何？下面从本体论、辩证法、政治观三个方面进行分述。

1. 《易传》的本体论学说 《系辞上》说：“是故易有太极，

是生两仪，两仪生四象，四象生八卦。”对这一段话，历来就有不同的解释。有说它是世界生成图式的，也有说它是指揲蓍和画卦过程的。其实这一段话既是讲揲蓍画卦的过程，也是指世界的生成。《易传》讲蓍法成卦，和占筮者有着根本的区别。后者是为占筮，前者是借蓍卦阐述哲学思想。因此，太极生两仪、两仪生四象、四象生八卦固然是讲八卦的生成，但它更有所“象”，这是八卦的根本特征。这种“象”就是阐述宇宙的起源。但是，这一段话的最高范畴是什么呢？有人认为最高范畴是《易》，而不是太极。“易有太极”这一命题就是说《周易》的框架结构系统比太极更高，更具有本原性的意义^①。此说是建立在以“易有太极”之“易”为《周易》这一书名的前提上的。但《周易》经文中只有“乾坤”、“刚柔”，并无太极观念，太极观念是《易传》所特有的^②。而且，如前所述，《周易》之“易”，也是取义于变易。因此，“易有太极”之易字应与“生生之谓易”的易字同义，指变化过程。《易传》认为宇宙的变化过程是从太极开始的，“太极分而为二，故生天地”。因此，太极是天地未分的原始统一体，是天地的根源。太极之前是什么，《易传》并没有说，可见太极是《易传》的最高范畴，这是关于宇宙生成的一种朴素的唯物观。

《彖传》对乾坤两卦的解释，提出“大哉乾元，万物资始”，“至哉坤元，万物资生”的命题。乾元即乾之始，坤元即坤之始。乾坤是什么？《系辞下》说：“乾，阳物也；坤，阴物也。阴阳合德而刚柔有体。”咸卦《彖传》说：“咸，感也。柔上而刚下，二气感应以相与。”二气即阴、阳二气。乾元、坤元即阴、阳二气之始。《彖传》以它们作为万物“资始”、“资生”的本原，这种解释也是唯物的。

司马迁虽然没有将《序卦》列入孔子所序《易传》中，但它

① 任继愈主编：《中国哲学发展史》（先秦）631页。

② 说见张岱年：《〈易传〉与中国文化的优良传统》，载《周易纵横录》第14页。

的思想与《易传》显然是一个系统的。它提出了“有天地然后万物生焉，盈天地之间者，唯万物”的命题，并进而指出夫妇父子君臣上下的关系都是后起的，都不是原本就有的。以此印证《系辞》、《彖传》关于天地、万物起源的论述，可见其唯物论的倾向并不是偶然的。

对于“天”与“鬼神”问题，《易传》也基本上坚持了唯物的理性。天字在《易传》中出现频率相当高，所谓“天尊地卑”、“天道”、“在天成象”、“天地以顺动”等等，所指皆为自然之天。作为人格化的天极少提及，一是解释经文时受经文内容的束缚而偶而出现，如《系辞》说解“自天祐之，吉无不利”时说：“祐者助也。天之所助者顺也，人之所助者信也。履信思乎顺，又以尚贤也。”这里的天是有意志的天，但孔子如此说，完全是为了忠于经文，但着重点还是转移到人事上来了。二是由后人窜入的部分所致，如《系辞》“天垂象，见吉凶，圣人象之”，这种垂现吉凶之象的天，有主宰神的意味，但正如金景芳所说，这些文字与《易传》的主旨相违，与上下文意不符，显然出于后人窜入无疑^①。以这些有疑问的文句来断定《易传》的天具有意志，可信度并不大。《彖传》所说的“圣人以神道设教”一语，人们一般都将“神”理解成主宰神，说是为了立教而肯定鬼神以使民服。其实，这里的“神”是“阴阳不测之谓神”之意，指微妙变化。“神道”即前文“天之神道”之省。前文说“观天之神道，而四时不忒”，观视上天的阴阳变化之道而四季无毫厘过差，因此“圣人以神道设教，而天下服矣”，圣人效法天道制定人道以行教化，天下之人无不受其感化而归服。所以，这里的“神道”就是天道，指自然变化的法则；而“神道设教”就是法天治人，这是《易传》政治观的主要特征之一^②。将“神道设教”说成是教人信神，这不但与

① 《关于〈周易〉的作者问题》，载《学易四种》213页，吉林文史出版社。

② 说参金景芳、吕绍纲《周易全解》168页，吉林大学出版社。

《彖传》的原意不符，而且也与整个《易传》的唯物主义自然观相违。

当然，《易传》中也不乏唯心论的东西，如说易卦是“至精”、“至变”、“至神”的，将圣人说成是无所不知、无所不晓的，这些，都过分地夸大了圣人和《周易》的认识作用，有将《周易》视为绝对真理之嫌。但是，从总体上看，《易传》的本体论学说仍然是唯物主义的。在先秦哲学中，《易传》第一个系统地以理论思维的形式提出唯物的宇宙生成观。这一理论，在易学史和哲学史上影响至深。后人许多关于世界本原的理论，往往从表达的形式到内容，都是从《易传》学说的基础起步的。

2. 《易传》的辩证法思想 《易传》在先秦哲学中提出了一些最重要的辩证法命题，它的辩证思想在先秦著作中可以说是最丰富而又最深刻的，它是中国传统辩证思想的两大源头之一，对于后来的易学和思辨哲学有着深远的影响。

阴阳观念，是《周易》思想的根本观念。但是，在《周易》中，阴阳观念隐而不显，深藏于其卦画符号和晦涩的文辞之中。《易传》在易学史上第一次发掘出了《周易》的这一伟大思想，以明确的阴阳概念作为基本范畴以阐释卦象、爻象以及事物的根本性质，并概括出“一阴一阳之谓道”的命题作为其哲学的基础。

“一阴一阳之谓道”，就是说有阴无阳不能称“道”，有阳无阴也不能称“道”，只有“一阴一阳”才能构成“道”。“道”是什么？从《易传》来看，“道”是形而上者，高于器，是相对于具体事物的抽象规律，所谓“三极之道”、“天地之道”、“昼夜之道”都是此意。因此，“一阴一阳之谓道”就是说“道”是客观规律，客观规律就是一阴一阳的对立统一。它在整个世界之中是无所不在的，具有客观普遍性。天地、日月、暑寒、昼夜、男女、君臣、君子小人、贵贱，从自然现象到人类社会生活，无不存在着对立面，这种对立面都可称之为“一阴一阳”。同时，除了矛盾对立之外，阴阳作为“道”的不可分割的整体，还存在着同一性。《彖传》说：

“天地睽，而其事同也。男女睽，而其志通也。万物睽，而其事类也。睽之时用大矣哉。”天地是互相对立的，但是它们又存在着“事同”；男女有互相排斥的一面，但是它们又有“志通”的一面，万物各有其不同的形体和秉性，但是又都具有其相类之处。所以，“一阴一阳之谓道”就是《易传》的对立统一观，它是《易传》哲学的一个最为精彩的命题。

变易法则是《易传》辩证思想的另一个重要部分。《周易》被称为变易之书，《易传》诸篇从各个不同方面对《周易》的变易思想进行了重点阐述，并提出了许多极富价值的观点和命题。

首先，《易传》认为“变”是世界的普遍规律。《系辞》说：“在天成象，在地成形，变化见矣。”天空中可见之象，大地上众物之形，都显现出变化。《彖传》说：“天地盈虚，与时消息，而况于人乎，况于鬼神乎？”天地万物有盈有虚，因时而消长变化，不仅人类，就连鬼神也是如此。因此，《易传》就提出了“生生之谓易”的命题，说明不断地变化发展，新陈代谢，这就是易的含义，这就是事物的规律。而“君子尚消息盈虚，天行也”，君子应该要以“消息盈虚”为贵，懂得事物变易的法则，这才符合天道。

变化是如何产生的呢？《易传》对此进行了探讨，提出了“刚柔相推而生变化”的命题，说：“圣人设卦观象，系辞焉而明吉凶。刚柔相推而生变化。是故吉凶者，失得之象也；悔吝者，忧虞之象也；变化者，进退之象也；刚柔者，昼夜之象也。六爻之动，三极之道也。”又说：“八卦成列，象在其中矣。因而重之，爻在其中矣。刚柔相推，变在其中矣。系辞焉而命之，动在其中矣。吉凶悔吝者，生乎动者也。刚柔者，立本者也。这些表面上是讲卦象和爻象的变化，源于阴阳二爻的相互推移，实际上是讲阴阳对立和相互作用，是宇宙间一切变化的内在根源，所谓“三极之道”，就是说天地人三才至极之道，即宇宙的普遍法则。所谓“刚柔者，立本者也”，就是说阴阳的对立是变化的根本。所以《系辞》说：“日往则月来，月往则日来，日月相推而明生焉；寒往则

暑来，暑往则寒来，寒暑相推而岁成焉；往者屈也，来者信也，屈信相感而利生焉。”日月相推，方有光明；寒暑相推，方有岁月；屈信相感召，方有利益之事。又说：“乾坤其易之缊耶！乾坤成列，而易立乎其中矣。乾坤毁，则无以见易；易不可见，则乾坤或几乎息矣。”乾坤即阴阳，指对立的双方。有对立即有变化；无对立即无变化，如无变化，对立也就不存在了。又说：“乾坤其易之门耶？乾，阳物也；坤，阴物也。阴阳合德而刚柔有体。”阴阳的对立是易亦即变化之所从出，故云易之门。阴阳是对立的，又是相互统一的，故云阴阳合德。

由于阴阳“相感”、“相摩”、“相荡”，对立面产生了屈伸、往来、进退、消息、盈虚，事物的矛盾运动展开了。当矛盾运动达到一定阶段时，就要发生对立面的互相转化。《彖传》说：“日中则昃，月盈则食”，日到了正中的时候，便要向偏西转化；月最圆的时候，就要向月缺转化。《易传》不但指出了矛盾的转化现象，而且指出这种转化是一个由量变到质变的过程。例如乾卦，从初九的“潜龙勿用”，逐渐积累发展，由九二、九三、九四、九五到上九“亢龙有悔”，量变到了最大限度，就要发生转化。《象传》说：“潜龙勿用，阳在下也”，“或跃在渊，进无咎也”，“亢龙有悔，盈不可久也”。《文言》进而解释说：“潜龙勿用，下也”，“飞龙在天，上治也”，“亢龙有悔，穷之灾也”。从初九的“阳在下”到“进无咎”再到“上治”，这一直是一个量变的过程，再上就是“亢龙”，矛盾已发展到尽头，就要向相反的方向转变了。

关于矛盾的转化，《易传》的态度是复杂的。一方面它提出“易穷则变，变则通，通则久”的命题，肯定事物的变化，总是穷而后变，变而后通，通而后久，态度是客观的。另一方面，由于看到了“吉凶者，贞胜者也……天下之动，贞夫一者也”的事实，而提出了尚“中”、贵“和”的思想，强调矛盾的统一性。

《彖传》说：“讼，有孚窒。惕中吉，刚来而得中也……尚中正也”，“柔进而上行，得中而应乎刚，是以小事吉”，“其来复吉，

乃得中也”。《象传》说：“大车以载，积中不败，“大君之宜，行中之谓也”。它们为什么要“尚中”呢？从爻位上说，第二爻处于下卦之中，第五爻处于上卦之中，它不上不下，正处于两端之间，一般说都是吉的。从义理上说，中就是不过，“刚过”，便走向“刚”这方面的极端，“柔过”，便是“柔”这方面的极端，极“刚”极“柔”都不好，因而要尚“中”。《易传》的尚中思想，表现在占辞上，就是强调“无咎”。《系辞》说：“吉凶生而悔吝著”，“远近相取而悔吝生”，吉凶是对立的两端，悔吝就是由正而趋于反和由反而趋于正的整个发展过程，它们都是处在不停地运动中，这就是“吉凶悔吝者，生乎动者也”。而无咎则是不动的，因为它处于矛盾运动的“中间阶段”，相对静止而始终不越过“中”，故言：“无咎者，善补过者也”。由于悔吝由正而趋于反和由反而趋于正，在不停的运动中都越过了中界线，是过而有所失。无咎则善于补其过失而始终不越“中”，所以才无任何弊病而谓之“无咎”。《易传》认为这种矛盾状态是最理想的，强调说：“惧以终始，其要无咎，此之谓《易》之道也。”终始就是对立的两极，阴阳正反总是在那里互相转换，不是吉就是凶，即或得了吉，也还会转成凶，所以吉凶都是可惧的，故言“惧以终始”。正因为看到了终始之可惧，才体会到了无咎的重要，所以它把一部《周易》至关重要的哲理归结为“无咎”。

“中”和“无咎”这种理想的状态用什么去达成呢？《易传》又提出了“和”这一范畴。《彖传》说：“乾道变化，各正性命，保合大和，乃‘利贞’”。所谓“乾道变化”，也包括坤道变化在内。这是说，在天地阴阳变化规律的支配下，万物各得其生命和属性，反过来，万物之所以得其生命和属性，又是天地阴阳“大和”的结果。和就是不相同的矛盾对立面统一在一起达到“以相济”，阴阳相和就能适中，使事物保持稳定。生命得以延续，社会得以安定。所以，《易传》对矛盾的转化是客观肯定的，提出了变通说，揭示了客观的辩证规律；但主观上却强调中和，企图通过人的努

力将对立面的发展限制在中界线之内而不趋于两极。这样一来，它就使相对的静止、平衡、统一有变成绝对的嫌疑，使思维理论与客观总的发展规律相背离，这种客观认识与主观应用的矛盾，是我们评价《易传》的辩证思想时所不能忽视的。

3. 《易传》的政治哲学 《易传》政治哲学的核心特征一般都认为是“法天治人”，其实，这是很不够的，全面的概括应是法天因人。《易传》认为，天道是最根本的法则，人道与天道有着根本的同一性，因而人道必须效法天道，于是就提出了“圣人以神道设教”的命题，强调法天。另一方面，它又提出了“先王以省方观民设教”的命题，强调要因人设教，以补充法天之说。《易传》的这种法天因人的思想在贲卦《彖传》中得到集中的反映，它说：“观乎天文，以察时变；观乎人文，以化成天下。”观天文日月刚柔交错的现象就能察知四时寒暑相代这种本质性的规律，观人类文明礼仪各止其分的现象，就可以教化天下使人人能具备高尚的道德品质。“观乎天文”就是法天，“观乎人文”就是因人。所以，只有综合“神道设教”和“省方观民设教”这两个命题，才能真正把握住《易传》政治哲学的核心特征。

从法天因人出发，《易传》的政治思想表现出两重性。一方面它强调尊卑等级观念。《系辞》说：“天尊地卑，乾坤定矣。卑高以陈，贵贱位矣。”乾是天，坤是地。它们一“高”一“卑”，代表着“贵”与“贱”，而且这种区别“定矣”，是不能改变的。履卦《象传》说：“上天下泽，履。君子以辩上下，定民志。”认为必须确定上下的等级秩序。《文言》在讲“地道”时，认为“地道”、“妻道”、“臣道”均属阴。地道的特征之一是顺天从阳。《彖传》在解释泰卦时提出“内阳而外阴，内健而外顺，内君子而外小人。”诸如此类的层次对应关系，把君臣、父子间的主从、上下依附关系说成是自然的，从而把人间的关系绝对化，固定化，赋予不可抗拒的超人的性质。另一方面，天道的盈虚变化也给《易传》以深刻的启发，因而它又重视变革。《系辞》说：“变而通之

以尽利”，“功业见乎变”。强调变通才能尽利建功。革卦《彖传》更说：“革，水火相息。……天地革而四时成。汤武革命，顺乎天而应乎人，革之时大矣哉！”四时的交替是变革，政权的转移也是变革。《易传》肯定汤武革命，顺乎天时，合乎人心，这种变革思想在政治思想史上的影响是巨大的。《易传》肯定变革，并不是为了否定尊卑等级制度；相反，它是在维持尊卑等级制度的前提下而提倡变革的。为了防止这种制度被革掉，《易传》提出了一些民本政治的思想。剥卦《象传》曰：“剥，上以厚下安宅。”君主只有厚下，恩加百姓，如此方能“安宅”，巩固统治。师卦：“君子以容民畜众”。临卦：“君子以教思无穷，容保民无疆”。井卦：“君子以劳民劝相”。这些“厚下”、“容民畜众”、“保民”、“劳民劝相”的主张，其进步性是显然的。《彖传》于益卦更提出了“损上益下”的命题，主张节制在上者对在下者的剥削压迫。这些思想，我们固然可以说是为统治阶级的长久利益设想，但对百姓又何尝不有利呢？

《易传》的内容是异常丰富的，这里只是举其大端，略谈了其治《易》原则、研究方法、易学哲学。先秦易学的发展从《周易》的创作、《易象》的出现到《左传》、《国语》的卜筮易说，再到孔子作《易传》、刚好经历了一个否定之否定的过程，《易传》无疑是这一发展阶段的终点，当然也是下一发展阶段的起点。

第二章

两汉易学

第一节 两汉易学概说

汉代是易学史上一个极其重要的时期。汉代的易学被后人称为汉易。《汉书·儒林传》说：“及秦禁学，《易》为卜筮之书，独不禁，故传受者不绝也。”先秦易学的传授于秦火之后并未中断，这是汉易发展得天独厚的条件。汉武帝独尊儒术，提倡经学，《周易》被尊为六经之一，并居六经之首，对《周易》的解说成了专门的学问，这也是汉易发展的重要原因之一。在两汉，不仅儒家经师研究《周易》，其他学派的思想家也探求《周易》的理论，这就为易学流派的形成和发展创造了条件。从易学史的角度看，汉易的最重大成就，便是形成了以卦气说为中心的哲学体系，它不仅在易学研究中占有重要地位，而且对中国学术史、思想史、哲学史和文化史都有深远的影响。

据《四库全书总目提要》及其他典籍所载，早在先秦之时，说《易》者既已分为两派。如《国语》、《左传》言及卜筮时往往引用《周易》，将其视作纯粹的卜筮之书。另一方面，《左传》昭公二年载晋韩宣子适鲁观书于太史氏，见到《易象》与《鲁春秋》而赞叹“周礼尽在鲁矣”，将《易象》与周礼联系在一起；后来《庄子》讲“《易》以道阴阳”（天下篇），《荀子·大略》讲“《易》之《咸》见夫妇”，等等，显然都并不认为《周易》是单纯的卜筮

之书。又如《易传》中“取象说”与“取义说”并存，互为补充以解释《易经》中的卦爻象和卦爻辞。

汉人继承先秦说《易》的传统，对《周易》仍持有两种不同的看法。如汉人治《易》讲“卦气”、“纳甲”、“爻辰”等，是视《易》为卜筮之书；司马迁说“《易》以道化”、“《易》本隐以之显”，则是视《易》为讲思想理论之书。《汉书·艺文志》于其《六艺略》中列《周易》，于《术数略》中也列《周易》，这本身即无可置疑地表明了汉人对《周易》有两种看法。

这一问题看似平常，其实很不简单。因为《周易》的性质问题，是易学研究中的一个根本问题。汉人对《易》的两种不同认识，逐渐发展为易学研究中两大对立的学派——象数学派与义理学派。这两大学派的各自发展及长期论争，不仅是汉易的中心问题，而且贯穿了整个易学史。

从治易的方法与风格上看，两汉易学有三种基本倾向。第一种是以孟喜、焦贛、京房为代表的官方易学，此派易学即宋人所称的“象数之学”。这一学派在治易方法上的共同点是，着重于卦象以及《周易》中一些特定数字的研究，后来被称为“象数派”，即来源于此。他们认为自然界和人类社会的发展变化与卦象的变化是一致的，八卦即是宇宙的一个缩影，举凡历法、四时节气、音律等皆与卦象相通，甚至人类社会的变化也可以用八卦表示出来，掌握了八卦的变化规律，就可以上判国家治乱，下决个人祸福吉凶。这种倾向代表了汉易的主流，影响十分深远。第二种是以费直为代表的易学，后来发展为义理学派。费直的易学著作今已失传，但根据班固的述略及其后世的影响看，此派易学不重视卦象和数字，不讲卦气与阴阳灾变，而是据《易传》之文意来解释经文，注重义理的阐发，大抵是继承汉初的易学传统。汉初治易者对《周易》经传的理解多继承《彖》、《象》、《文言》等解经的传统，大都重视义理。这一派因与官方易学涉及不多，故当时的影响较象数派小得多，今天已难以将其介绍清楚。但是，在整个易

学史上，它的影响却不能低估，如魏晋玄学派治易之重视义理，即与费氏易学有直接关系。第三种是将易学与道家黄老之学相结合来阐发阴阳变易学说，这一治易倾向的主要代表有严君平与扬雄。严君平著《道德经指归》，即引《周易》的经传文意来解释老子的《道德经》。其弟子扬雄所著《太玄》，亦可看作《周易》与老氏相结合的产物。严、扬之后，东汉时代亦有人继承这一传统，继续以道家黄老之学解易。不过，由于道家学说逐渐发展为道教，东汉时这一学派又呈现出与西汉不同的风貌。

两汉易学的这三种倾向，足可反映汉易之全貌，它们的产生与发展，都与时代政治、文化思潮、学术思想紧密相联，绝非偶然的出现。应该特别指出的是，这三种解易倾向不是并驾齐驱、平分秋色的。无论从当时的学术地位和成就来看，还是从对后世的影响来看，以孟喜、焦贛、京房为代表的官方易学都是汉易的主流。

首先、孟、焦、京易学是汉易象数学派的奠基与创始之学，由于官方的扶植与提倡等等原因，汉易象数学派学者众多，著述颇丰，在当时影响极大，处于易学的统治地位。可以说，在整个两汉时期，义理派易学式微，已不能与象数派相抗衡；而道家黄老学派解易的传统，从易学史的角度看，亦与象数学派瓜葛甚多，更不足以与象数派相伯仲。孟、焦、京所创的汉易象数学派，对中国易学之发展影响十分深远。如宋代，象数学势力复盛，出现了周敦颐、邵雍、朱震等一大批象数学家，其治易之传统直接来于汉易象数学。又如清代，汉学弥炽，惠栋作《易汉学》、张惠言作《虞氏易》，亦极推崇汉易象数学。至于义理派，虽历来为易学两大流派之一，但在汉代并无重大建树。严格说来，义理派虽然观点发轫于先秦、发展于两汉，但其真正的奠基者与发扬者却是魏晋时的王弼与宋人程颐。就汉代易学来说，义理派的成就与影响都不能与象数派同日而语。

两汉易学既以象数学为主流，本章介绍的中心，便相应地落

于象数学。

汉代易学以象数学为主流，同时还存在着以义理与黄老之学解易的倾向，整个成果十分可观。汉代易学的兴盛和发展有其深刻而独特的社会历史原因，不了解这一点，对于当时易学研究中所产生的很多情况，就会感到难以理解。

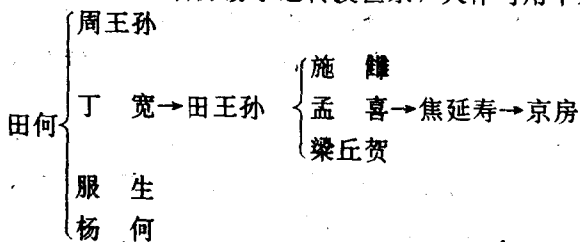
（一）两汉谶纬神学的泛滥。汉人迷信与利用谶纬，是从刘邦就开始了的。刘邦起义之初，就散布“斩白蛇”的神话来抬高自己。汉武帝追求长生，宫廷中就养了一批招神致鬼的方士。光武帝刘秀则更广泛地利用所谓图谶，他登上帝位就是利用了谶语，即位后更颁布图谶于天下，连决定国家大事也采取查问图谶的方式。整个西汉时期，朝廷上的派别争斗也都利用“符瑞”和“灾异”作为借口或依据。汉成帝时有所谓“六经六纬”，用纬书来推演经义，于是谶纬又与经学合流，愈来愈盛行。谶纬之学是两汉，尤其是东汉的上层建筑之一，特别是它与经学的合流，对于汉代学术所产生的影响非常之大。明白了这一点，我们便可知为什么汉代六经皆有纬，为什么《易纬》具有浓厚的迷信性质而又被抬到很高的地位。（二）两汉经学的兴盛。自汉武“罢黜百家，独尊儒术”，经学便在儒术的旗号下兴盛起来。经学又有今文与古文之分，今文经学首先兴起，并得到官方的认可与扶植。因这种儒经是用秦汉以来通行的隶书写的，故称今文经。今文经学的特点，主要是将儒家与阴阳家学说捏合起来，编造出一套“天人感应”的理论，所以它能够与图谶、符瑞、灾异等迷信相投合。今文学家解经的特点，是极端庸俗与烦琐，一经的解说多至几十万、百余万字，被称作“章句”（逐章逐句逐字解经）之学。今文经学盛极而衰，取代它的是古文经学。这种儒经是秦火之后幸存下来的古书，是用六国文字书写的，所以称古文经。古文经学家反对今文经学，特别反对谶纬之学，解经过程也不象今文家那么烦琐，而是“通训诂，明大义，不为章句”，所以其发展具有一定的积极意义。明确两汉经学的兴亡史，对于理解象数派与义理派易学的发展具有

重要意义。(三) 汉初崇尚黄老。汉初实行无为政治，人民得到了六十多年的休养生息，文景盛世讲黄老之学，不重儒学，中央集权虽得到了巩固，但统治不象武帝后那么专制。由于崇尚黄老，经学尚未取得地位，因而，这一阶段易学较少官方性质，说易者亦专主义理人事，而不及阴阳术数。(四) 道家的部分宗教化。两汉道家有一部分转为“方士”，讲求炼丹，制长生不死之药，成为后世“金丹道教”的先驱。汉末魏伯阳著《周易参同契》，即将《周易》与炼丹结合起来，用《周易》的原理来解说炼丹奥妙，这实际上是易学与道教的糅合。(五) 自然科学的发展。首先是天文学和历法学。汉时关于天体的认识已有了盖天说、宣夜说与浑天说三家说法。东汉张衡制有浑天仪来模拟星辰运动，制有地动仪来测定地震，制有候风仪来测定天气。王充在《论衡》中反复讲论天与人事的并无感应关系。甚至纬书中也常反映出一些科学的发现。关于历法，西汉司马迁等人造出“太初历”，较精确地反映了地球绕太阳运转的时间，推算了一百三十五个月为日食周期。刘歆以《系辞传》的数理来解释“太初历”，造出一整套的历学理论。本来，天是迷信的主要根源，因为它神秘莫测，汉易象数学的末流讲阴阳灾变，即是用天人感应来宣讲迷信。但象数学也并非全讲迷信，汉易的卦气说，纳甲说、爻辰说等等，也都受到了当时天文、历法学的影响，含有一些科学的成分。其次是数学，西汉刘歆是著名数学家，东汉儒者很多人研习数学，张衡著有《算网论》、郑玄、刘洪、王粲等人都精通《九章算术》。数学的发展，对于易学有直接的影响，汉儒多用数理讲易，术数家更离不开数学，纬书的特点之一就是兼讲天文历数之学。再次是医学，两汉出现了《黄帝内经》、《神农本草经》两部医学和药物学名著，东汉张仲景著有《伤寒论》。中医多讲阴阳五行说，这对于易学的发展也有促进作用。总的看，自然科学的新发现，对于破除天道、鬼神、灾异、巫祝等迷信很有积极意义，它推动了易学向健康方面发展，同时，易学的发展也同样推动了自然科学的发展。

西汉经学中的易学传授，有今文经学与古文经学两个系统，前者为官方易学，后者为民间易学。

官方的今文经易学传授系统大致可以分为两个时期。（一）汉初：据司马迁《史记·儒林列传》，关于《周易》的传授，孔子死后传于商瞿，经六世而传于齐人田何。汉兴，田何又传于杨何。司马谈即受易于杨何。又据《汉书·儒林传》说，汉兴，田何传易于周王孙、丁宽、服生，后又授于杨何。（二）西汉中后期：据《汉书·儒林传》，丁宽传易于田王孙，田王孙又授于施雠、孟喜、梁丘贺，乃形成“施、孟、梁丘之学”。而孟喜又传易于焦延寿，焦延寿影响京房，于是“易有京氏之学”。《汉书·艺文志》记载：“汉兴，田何传之，讫于宣元，有施、孟、梁丘、京氏，列于学官。”此足证施、孟、梁丘、京等氏为官方易学的代表。此外，《汉书·艺文志》还认为京房易学有异于田何易学的传授系统，另树一帜，说“诸易家说皆祖田何，杨叙（何）、丁将军（宽）大谊略同，惟京为异党”。

以上西汉官方易学之传授世系，大体可用下列图示表明：



民间的古文经易学传授系统主要有费直、高相二家。《汉书·艺文志》说“民间有费、高二家之说”，又说，“唯费氏经与古文同”。费直易学被称作费氏易，《汉书·儒林传》言其“长于卦筮，亡章句，徒以彖、象、系辞十篇文言解说上下经”。《后汉书·儒林传》也记载费、高二家治易情况说：“又有东莱费直，传易，授瑯琊王横，为费氏学。本以古字，号古文易。又沛人高相传易，授子康及兰陵母将永，为高氏学。施、孟、梁丘、京氏四家皆立博

士，费、高二家未得立。”

除上述官方与民间的易学专家外，西汉还有一大批思想家、文学家或学者也研究周易。如汉初韩婴，其《韩诗外传》多处引用《周易》经传之文来解释《诗经》。他如陆贾《新语》、贾谊《新书》、刘安《淮南子》、董仲舒《春秋繁露》等书，亦多引《周易》经传之文，并加以解说。西汉后期学者如严君平、扬雄、刘向、刘歆等人，也都研究《周易》。

东汉易学的传授系统，以《后汉书·儒林传》所记为较详，说：“建武中，范升传孟氏易，以授杨政，而陈元郑众皆传费氏易，其后马融亦为其传。融授郑玄，玄作易注，荀爽又作《易传》，自是费氏兴，而京氏遂衰。”东汉经师注释《周易》，实以马融、郑玄、荀爽三人为代表。汉末时的重要研究者还有虞翻、王肃、魏伯阳等人。

总的来看，两汉时期易学大盛，而尤以西汉为甚。专业研究者与其他研究者队伍浩大，《周易》已涉及到哲学、思想、文化等各个领域之中。

西汉人解易的著作，绝大部分已失传，但后人辑有逸文。其集佚见于孙堂《汉魏二十一家易注》、马国翰《玉函山房辑佚书》、黄奭《汉学堂丛书》中。

汉代六经皆有纬，纬书已失传，但《易纬》部分后人辑有逸文。其集佚见于《黄氏逸书考》，其中有《乾凿度》、《乾坤凿度》、《稽览图》、《通卦验》、《是类谋》、《坤灵图》、《辨终备》等。

东汉人的解易著作，亦大都失传。后人辑有佚文，如唐代李鼎祚《周易集解》，即主要汇集汉易系统中象数派的注释，东汉荀爽、虞翻等人的易学，都通过此书而得以流传下来。

上述之外，宋代朱震的《易丛说》，清代惠棟的《易汉学》、张惠言的《虞氏易》、《易义别录》等书，对汉易都多所探讨，可供易学研究者参考。

第二节 两汉象数易学的崛起

象数之学为汉易的主流，本节将介绍象数派的兴盛与发展过程，并重点阐述该学派诸大家的易学观点及治易方法，以揭示其在易学发展史上的重要地位。

一 汉易象数学概观

象和数本是《周易》中原有的东西，《系辞传》说：“圣人设卦观象，系辞焉而明吉凶。”《说卦传》说：“幽赞于神明而生蓍，参天两地而倚数。”象本指卦象与爻象，是《易》之作者于宇宙万物中为卦爻所取的法象，《系辞传》所言“圣人有以见天下之赜，而拟诸其形容，象其物宜，是故谓之象”，已将象的定义表述得十分明确。数则主要用于占筮定卦，要求得一卦，必须用四十九根蓍草，经过四营十八变，得到七、八、九、六之数，才能确定阴阳，画爻成卦。所以，象数是《周易》作为原始而完整的占筮之书所必备的。至孔子赞《易》，则抛开它那迷信的卜筮外壳，致力于天道人事的研究，从而发现其深邃的哲学内涵，《周易》才作为一部哲学著作受到人们的重视。

孔子传授《周易》，经六世而至齐人田何。田何字子庄，年老家贫而守道不仕，相传汉惠帝曾亲幸其草庐以受易，齐鲁学者皆以田何为宗，实为易学中兴之祖。其弟子著名者有琅玕东城人王同字子中、洛阳周王孙、梁人丁宽字子襄（史称丁将军）、齐人服生、淄川杨何等。后学有即墨成、孟但、周霸、衡胡、项生、田王孙、主父偃、司马谈、京房（另一京房，非京君明）、蔡公等，称为田氏派。此派易学大抵能遵从孔子、子夏之传统，讲易以义理人事为主，以训诂章句为务，很少及于卜筮。

易学的分裂与变异大约开始于武帝、宣帝之世。随着专制主

义集权政治的加强，西汉经学逐渐与政治密不可分，并积极为政治服务，经学家们争相以经术来论证刘氏政权的合理性，到哀、平之际竟流为谶纬之学。本来，灾异纬候并非《周易》之学的固有内容，经学家便利用象、数来附会穿凿，以致形成了易学变异的一个流派——象数学派。

象数学派的理论体系并非一下子全部完成，而是逐渐形成的。它的形成过程大体可分成以下四个阶段。

第一阶段是汉宣帝时代，卦气说理论产生并初具规模，代表人物有魏相、孟喜、焦贛等。

魏相（？——前59），字弱翁，济阴定陶人，宣帝时为御史大夫、丞相。《汉书》本传说，魏相“又数表采《易阴阳》及《明堂月令》奏之”，其奏文说：“东方之神太昊，乘震执规司春；南方之神炎帝，乘离执衡司夏；西方之神少昊，乘兑执矩司秋；北方之神颛顼，乘坎执权司冬；中央之神黄帝，乘坤艮执绳司下土。”这里所介绍的《易阴阳》与《明堂月令》的内容，即是阴阳四时变化之义，与孟喜卦气说的四正卦理论相一致，可看作四正卦说的雏形。

孟喜，字长卿，东海兰陵人，与施仇、梁丘贺同受易于田王孙。其人好自称誉，得易家候阴阳灾变书，诈言独受传于田王孙临死之时。其易学主要为四正卦说、十二月卦说、六十四卦配七十二候等，其具体内容我们下文还要介绍。孟喜的学说使卦气理论初具规模，其门人有白光、翟牧等，后学有盖宽饶、洼丹、舛阳鸿、袁安、袁京、冯颢等，为汉易一大家。

焦贛，名延寿，梁人，尝从孟喜问《易》，授于京房。其易学长于灾变，分六十四卦更直日用事，以风雨寒温为候，各有占验，著有《易林》十六卷。焦氏易学上承孟喜，下启京房，对汉易象数学的卦气说有所补充与发明。

这一阶段中的易学还产生了著名的施氏派与梁丘派，这里简略介绍一下。

施氏派代表人物为施雠，字长卿，沛人，受易于田王孙，与孟喜、梁丘贺同学。宣帝甘露中，曾参加石渠阁会议，与诸儒杂论五经同异。其易学代表汉初田氏易学的正传，在易学史上深有影响。其弟子著名者有张禹，字子文，河内轵人，官至丞相；鲁伯，瑯琊人，官至会稽太守。后学有彭宣、戴崇、毛萁如、邴丹、刘昆、景鸾等。

梁丘派创始人为梁丘贺，字长翁，瑯琊诸人，早年受易于京房（杨何弟子，非京君明），后更事田王孙。其易学本由田何一派而分，但又讲占卜知来，学风有变于汉初田氏派传统，宣帝时列于学官。其弟子后学有其子梁丘临、代郡人五鹿充宗、瑯琊人王骏、代郡人范升、京兆人杨政等。

第二阶段当汉元、成之世，代表人物为京房及其弟子，将卦气说理论发展到完善。

京房（前 77—前 37），字君明，东郡顿丘人，本姓李，推律自定为京氏。早年受易于焦延寿，占验之术颇精。其易学长于占候，对卦气说多有发展，并讲八宫、五行、阴阳、纳甲等说，对汉易象数学派的形成有重要作用。关于京氏易学和具体内容，我们留待下文再讲。京房弟子有东海段嘉、河东姚平、河南乘弘，皆为博士，由是易有京氏之学。

第三阶段当西汉末哀、平之世，以纬书的出现为标志。《易纬》解易将卦气说进一步神秘化，并以象数来阐释易理，其末流以宣扬阴阳灾变及谶纬迷信为主要内容，表明了汉易象数之学走向没落，对后世产生了很坏的影响。关于《易纬》的内容，我们也将在下文单独介绍。

第四阶段为东汉时期，其主要表现为经学家如马融、郑玄、荀爽、虞翻、陆绩等人对孟、京卦气说的发挥及引用纬书解易的种种说法，提出的新体例主要有五行生成说、爻辰说、升降说及互体、半象、逸象、旁通之类。关于郑、荀、虞等人的生平及其对象数学的发展，本节下文将有专门介绍。

总之，易学虽在先秦即已分成两派，但形成系统的象数学体系却是在汉代，并经历了上述四个阶段的发展过程，才最终形成的。象数学体系的产生与发展并不是偶然的，从本质上说，它是对《周易》卜筮迷信部分的发展，但又穿凿附会了许多《周易》本身并不具有的东西。从理论上讲，象数学所依据的五行观，阴阳家学说，原始同一观念，古代占星术等，也大都缺乏科学价值。因此，象数学从根本上背离了《易传》的精神，把《周易》当成了纯粹的卜筮之书，我们今天实难予以较高的评价。但是，象数学不仅代表了汉易的主流，而且在历代易学中生生不已，影响波及至今，我们不能回避它，而应历史地正视和评价它。


二 孟喜的卦气说

孟喜是汉易中卦气说的倡导者。《汉书·儒林传》说其易学“得易候阴阳灾变书”，唐僧一行《卦议》中说：“十二月卦，出于孟氏章句，其说易本于气，而后人以人事明之。”据此可知，孟喜易学的特点，是以阴阳说来解释《周易》，以《周易》卦象来解说一年节气的变化（即以六十四卦配四时、十二月、二十四节气、七十二候，这就是所谓卦气），并以此来推断人事的吉凶。这一卦气说的主要内容，按孟喜自己所说就是：

自冬至初，中孚用事。一月之策，九六七八，是为三十。而卦以地六，候以天五。五六相乘，消息一变。十有二变而岁复初。坎、震、离、兑，二十四气，次主一爻。其初则二至二分也。坎以阴包阳，故自北正。微阳动于下，升而未达，极于二月，凝固之气消，坎运终焉。春分出于震，始据万物之元，为主于内，则群阴化而从之。极于正南，而丰大之变穷，震功究焉。离以阳包阴，故自南正。微阴生于地下，积而未章，至于八月，文明之质衰，离运终焉。仲秋阴形于兑，始循万物之末，为主于内，则群阳降而承之。极于北正。而

天泽之施穷，兑功究焉。故阳七之静始于坎，阳九之动始于震。阴八之静始于离，阴六之动始于兑。故四象之变，皆兼六爻，而中节之应备矣。（一行《卦议》所引，见《新唐书》卷二十七上）

这里所显示的四正卦说、十二月卦说、六十四卦配七十二候等内容，即为孟喜卦气说的主要含义，大致可以概括成以下四点：

其一，以六十四卦解说一年节气的变化，以坎、震、离、兑为四正卦主管一年四季，并以四时配四方。上引孟喜对坎卦的解释说：“坎以阴包阳，故自北正。微阳动于下，升而未达，极于二月，凝固之气消，坎运终焉。”坎卦卦象是 ，上下为阴爻，中为阳爻，故云以阴包阳；按《易传·说卦》的八卦方位说，此卦居于正北方，故云“自北正”。卦中阳爻表示阳气开始萌动但还未上升，故此卦初六爻为十一月中冬至。可是到了二月，凝固之气消失，坎卦用事即告结束，故云“坎运终焉”。以下对震、离、兑三正卦的解释，其方法亦类此。总之，四正卦各主管二十四节气中的六个节气，亦即冬、春、夏、秋四季，这就是上引孟喜所说的“坎、震、离、兑，二十四气”。“次主一爻”，是说一卦六爻，每爻又各主管一个节气。以阴阳奇偶之数解释阴阳二气，以卦象中奇偶之数的变化解释阴阳二气消长的过程。注重卦象与奇偶之数，这正是象数之学的鲜明特征。

其二，以十二辟卦代表一年十二月，此即十二月卦说。按《旧唐书·历志》，六十四卦中除四正卦外的六十卦，分别配以七十二候（二十四节气中，每一节气分为初、次、末三候，共七十二候）。此六十卦按辟（即君）、公、侯、卿、大夫五等分为五组，每组各有十二卦。凡初候二十四，配以公卦和侯卦；次候二十四，配以辟卦和大夫卦；末候二十四，配以侯卦和卿卦。六十卦配七十二候，尚缺十二卦，乃以侯卦补之，故侯卦又分为内外。每月月首称为节，月中称为中，故二十四节气又分为节气十二、中气十二。这些繁复的说法，未必都出于孟喜，但十二月卦说则为孟

喜所提出。十二辟卦的顺序如下：

复卦 ䷗	十一月中	冬	一阳生
临卦 ䷒	十二月中	冬	二阳生
泰卦 ䷊	正月中	春	三阳生
大壮卦 ䷡	二月中	春	四阳生
夬卦 ䷪	三月中	春	五阳生
乾卦 ䷀	四月中	夏	六爻皆阳
姤卦 ䷫	五月中	夏	一阴生
遯卦 ䷠	六月中	夏	二阴生
否卦 ䷋	七月中	秋	三阴生
观卦 ䷓	八月中	秋	四阴生
剥卦 ䷖	九月中	秋	五阴生
坤卦 ䷁	十月中	冬	六爻皆阴

选中这十二卦代表十二月，是因为卦象中刚柔二爻的变化能体现出阴阳二气的消长过程。前六卦由复卦的一阳始生到乾卦的阳气极盛，为阳长阴消的过程；后六卦由姤卦的一阴始生到坤卦的阴气极盛，为阴长阳消的过程。此外，十二辟卦共有七十二爻，可象征七十二候。前六卦的复卦初九爻表示阳气始动，为十一月冬至次候，到乾卦六爻皆阳，为四月小满次候；后六卦的姤卦初六爻表示阴气始动，为五月夏至初候，到坤卦六爻皆阴，为十二月小雪次候。由于十二辟卦象征二十四节气与七十二候的变化，所以又被称作十二消息卦。前六卦象征阳息（生长）阴消，称为息卦；后六卦象征阴息阳消，称为消卦。

其三，提出“卦以地六，候以天五”说（见上引《卦议》引孟喜之言）。其意义即是以六十卦配一年的月数。每月配五个卦，则每卦主管六日七分，所以称为地六，因为按《系辞传》中天地之数的说法，地六为地数“二、四、六、八、十”中的中数；在七十二候的两候之间，五日有余，所以称为天五，因为五为天数中的中数。按此说法，则六十卦所代表的总日数为365日有余，正

当一年之日数。

其四，提出以中孚卦配冬至初候、为一年节气之开端，此即“自冬至初，中孚用事”（见上引孟喜文）之说。

此说当本于律历，是与律历中的十一月律的传统说法相配合的。《吕氏春秋·十二纪》与《淮南子·天文训》以十二律配十二月，皆以黄钟为十一月律，因为按五行家之说法，中央为土德，其色为黄，有中正之德。《天文训》说：“日冬至，德气为土，色黄，故曰黄钟。”又如《管子·四时》也说，土德“和平用均，中正无私，实辅四时”。此外，《周易·彖传》也说中孚卦“柔在内而得中”，认为此卦二五爻皆居中位而又当位，有中正之义。所以，孟喜的以中孚卦代表十一月冬至初候并以之为一年节气之始，绝非偶然。

三 京房易学

京房是汉易的代表人物。京房易学以讲占候之术而闻名，其主要特点是将《周易》看作占算吉凶的巫书，从而创造出许多占算的体例，并在解释占算体例中进一步发展了孟喜的卦气说，与当时的阴阳五行学说相结合，形成了自己的易学体系。

依据现存的《京氏易传》来看，京房易学的主要内容，大抵包括卦气说、八宫卦说、五行说、阴阳二气说、纳甲说、以及对于八卦起源和《周易》性质的论说等等，包容极为丰富。

在关于八卦的起源和《周易》性质的认识上，京房认为卦爻象与天地万物之象是一致的，所以六十四卦和三百八十四爻以及阴阳之总策数，可以规定天地万物之情状。又由于一卦有六爻，上下以阴阳之数 and 内外之象次之，则可显示吉凶之气，兼有天地人变化的法则。《京氏易传》曰：

夫易者象也，爻者效也。圣人所以仰观俯察，象天地日月星辰草木万物，顺之则和，逆之则乱。夫细不可穷，深不

可极，故揲蓍布爻，用之于下。筮分六十四卦，配三百六（八）十四爻，序一万一千五百二十策，定天地万物之情状。故吉凶之气顺六爻，上下次之八九六七之数，内外承乘之象。故曰兼三才而两之。

这便是发挥《系辞》的圣人观象说，认为《周易》各卦体现了事物的阴阳之数 and 阴阳之象，用阴阳之数来说明八卦和六十四卦的形成，即主张数生象。其《易传》还说：

阴阳运行，一寒一暑，五行互用，一吉一凶。以通神明之德，以类万物之情。故易所以断天下之理，定之以人伦而明王道。八卦建，五气立，五常法象乾坤，顺于阴阳，以正君臣父子之义。

这里进一步认为，《周易》包括了二气运行和五行生克的法则，体现了天地万物的德性，可以用之推断天下之理、规定人类生活准则。这样一来，《周易》又成了规定封建等级秩序——父子君臣之义的依据。

对于八卦起源及《周易》性质的这种总体认识，规定了京房易学的研究方向，京房易学的全部内容都与这一总体认识有关。

孔子作《系辞》，虽也讲“圣人设卦观象”，但重在发掘《周易》的思想实质和哲学价值。京房虽然发挥了圣人观象说，但与孔子并不相同。另外，《系辞》的首乾次坤思想，可说是《周易》基本思想和原理的概括，后世夫尊妻卑、父尊子卑、君尊臣卑的观念即由此发展而来。京房的“五常法象乾坤，顺于阴阳，以正君臣父子之义”云云，其源头正可溯至《系辞》。不过，它直接为统治阶级的政治服务，是与西汉帝国高度封建专制的社会环境分不开的。因此，它又是时代政治的产物。

（一）卦气说

京房易学也讲二十四节气，但与孟喜卦气说不尽相同，其中有继承，也有发展。京房易学主要以阴阳二气说来解释孟喜的卦气说，如《京氏易传》曰：“龙德十一月子在坎卦左行，虎刑五月

午在离卦右行。”即以坎卦主冬至，以离卦主夏至，与孟喜相同。《京氏易传》每卦六爻各配六个月份，表示气候之变化，如解释乾卦说：“建子起潜龙，建巳至报，主亢位。”即以乾卦初爻为十一月冬至，已指四月，乾卦上九爻，亦与孟喜卦气说相同。

其不同于孟喜卦气说的，主要是以卦爻配一年之日和八卦卦气说。孟喜以六十卦三百六十爻配一年之日数，京房则将坎离震巽四正卦纳入一年的日数之中，即以六十四卦三百六十四爻配一年之日数。其具体的日数分配是，四正卦的初爻，亦即主冬至、夏至、春分、秋分之爻，各为一日八十分之七十三；颐、晋、升、大畜四卦各为五日十四分；其余各卦皆为六日七分。这样，四正卦中坎当十一月，离当五月，震当二月，巽当四月。其它四个本卦则乾当十月，坤当七月，艮当正月，兑当八月。这一八卦卦气说当渊源于《说卦》中的八卦方位说，往近看则是对孟喜说的直接发展。京房的说法虽与孟喜有异，但对后世影响较大。除了以卦爻配一年之日和八卦卦气说而外，京房卦气说尚有一些与孟京说法不同之处，但其说并不一致，对后人影响亦不大，这里从略。

































































（二）八宫卦说

京房解易，对六十四卦的顺序予以了重新排列，始于乾，终于归妹。他将八个本卦的重卦称为“八宫”或“八纯”，每一宫卦又统率七个卦，宫卦称为上世，所统率的七个卦以次称为一世、二世、三世、四世、五世、游魂、归魂。并解释说：“易有四世、一世二世为地易，三世四世为人易，五世八纯为天易，游魂归魂为鬼易”（《京氏易传》）。清惠栋的《易汉学》依据其义制有八宫卦次图，看起来一目了然，今稍加削补，列图如 P88。

详审该图，可见出各宫卦及所率各卦的排列皆有一定规律。上世的八个重卦皆为不变卦；其所属一世卦为一爻变者，即阳爻变阴爻或阴爻变阳爻，都是初爻有变，如坤宫中的复卦，初画为阳爻，乃坤卦初六所变；其所属二世卦皆为二爻变者，如坤宫中的临卦，初画二画皆为阳爻，乃坤卦初六、六二所变；其所属三世

卦皆为三爻变者，如坤宫泰卦，下卦三画皆阳爻，乃由坤卦下卦三阴爻所变；其所属四世卦皆为四爻变者，如大壮卦，初画至四画皆为阳爻，乃坤卦初六、六二、六三、六四所变；其所属五世卦皆为五爻变者，如夬卦，五画皆为阳爻，乃坤卦五阴爻所变；其所属游魂卦，即为五世卦中的第四画恢复本宫卦中的第四画爻象，或者五世卦中的第四画变爻（阳变阴、阴变阳）所成，如坤宫中

八 宫 卦 次 图

	八 宫 卦							
上 世 (八 纯)	乾 	震 	坎 	艮 	坤 	巽 	离 	兑 
一 世	姤 	豫 	节 	贲 	复 	小畜 	旅 	困 
二 世	遯 	解 	屯 	大畜 	临 	家人 	鼎 	萃 
三 世	否 	恒 	既济 	损 	泰 	益 	未济 	咸 
四 世	观 	升 	革 	睽 	大壮 	无妄 	蒙 	蹇 
五 世	剥 	井 	丰 	履 	夬 	噬嗑 	涣 	谦 
游 魂	晋 	大过 	明夷 	中孚 	需 	颐 	讼 	小过 
归 魂	大有 	随 	师 	渐 	比 	蛊 	同人 	归妹 

的需卦，即是五世夬卦九四爻变为六四爻所成，或者夬卦九四爻恢复坤卦六四爻象而成；其所属归魂卦，即为游魂卦下卦恢复本

宫卦的下卦象，或者说游魂卦的下卦变为相反的卦所成，如坤宫中游魂卦需，其下卦为乾，恢复为本宫卦的下卦坤，或者说变成与乾相反的坤，即为归魂卦比。其他七个宫卦的变化皆类此。这里，上世八纯的排列顺序为乾、震、坎，艮、坤，巽、离、兑，其说出于《说卦》，以乾、坤为父母卦，各统率三男三女，前四卦为阳卦，后四卦为阴卦。帛书《周易》亦按此顺序排列。而“游魂”、“归魂”的命名，是本之于《系辞》“精气为物，游魂为变，是故知鬼神之情状”的说法，所以京房称这两类卦为“鬼易”。

八宫卦说的主要内容可归纳成如下三点：

一是乾坤二宫阴阳消长说。京房之所以如此排列六十四卦的顺序，是为了表示卦爻象的变化乃阴阳消长的过程。如乾宫各卦，乾卦六爻皆阳，阳气极盛，以下一世至五世各卦则由一阴生至五阴生，游魂卦表示阳不可尽剥，又复于阳，但未回到内卦之位，只在外卦四位游荡，至归魂卦下卦变为乾，始复归本位。这里讲的是阴息阳消的过程。又如坤宫各卦，坤卦六爻皆阴，阴气极盛，以下一世至五世各卦则由一阳生至五阳生，“刚决柔，阴道灭”（《京房易传》），游魂卦表示阴道不可尽消，反于游魂，至归魂卦归魂复本。这里讲的是阳息阴消的过程。这一乾坤二宫阴阳消长说，实际上来于孟喜的十二辟卦说，但二者所配月份并不一致，除乾坤二卦所配月份相同外，其他卦的月份正相反。

二是世应说。京房认为一卦的吉凶主要定于其中的一爻之象，一卦六爻，初爻为元士，二爻为大夫，三爻为三公，四爻为诸侯，五爻为天子，上爻为宗庙，六爻各有贵贱等级之位。每一卦皆有一爻为主，三世卦以三爻三公为主，四世卦以四爻诸侯为主，为主之爻称为“居世”、“临世”、“治世”等。初爻元士居世，当与四爻诸侯相应，二爻大夫居世，则与五爻天子相应，三爻三公临世，则与上爻宗庙相应，反之，五爻天子治世，则与二爻大夫相应，如此等等。这便是世应说，它是《彖》、《象》中应位说的发展，并发挥了《系辞》中“列贵贱者存乎位”的说法，实际上是

为占术服务的，其主要作用在于“定吉凶只取一爻之象”（《京房易传》）。例如，京房解释否卦说：“三公居世，上九宗庙为应，君子以俟时，小人为灾。”否为乾宫的三世卦，所以说“三公居世”，即以六三爻为主，上九宗庙相应，表示君子等待顺利时机的到来，小人则为灾。又如解释晋卦说：“诸侯居世，反应元士。”晋为乾宫的游魂卦，其九四爻为乾卦阳爻之恢复，故以四爻为主，称为“诸侯居世”，与初六相应，故曰“反应元士”。如此等等，皆与占术分不开。

三是飞伏说。京房认为卦象和爻象皆有飞和伏，所谓“飞”，指可见而现于外者，所谓“伏”，指不可见而藏于背后者。飞和伏是一一对立的范畴，指互为对立的卦象和爻象。例如，乾卦之象，可见者是☰，为飞；其对立的卦象为坤卦☷，潜藏于乾象的背后，不可见，为伏。京房于《易传》中说，乾卦“与坤为飞伏”，坤卦“与乾为飞伏”，震卦“与巽为飞伏”，巽卦“与震为飞伏”。坎离与兑艮，亦皆如此类，互为飞伏。这样一来，八宫卦的背后都潜伏着其对立的卦象。《京房易传》解释离卦说：“阳为阴主，阳伏于阴也。”离卦☲为阴卦，其二五两爻皆为阴，并居中位。但是，其背后藏有阳卦坎卦☵，其二五两爻皆为阳，所以说“阳为阴主，阳伏于阴”。又如释姤卦说：“与巽为飞伏。”姤为乾宫一世卦，乃乾卦初九变为阴爻初六所成。姤卦下卦为巽卦象，其初爻为阴，与乾卦初九互为飞伏。其他卦制，亦皆类此。这样，飞伏说便使得各卦除本卦卦爻象之外，又增加了一卦爻象，就占算之术而言，更便于比附人事之吉凶了。飞伏说的意义即在于此。

（三）五行说

京房解易，方始以五行说解释卦爻象和卦爻辞的吉凶。他说：“生吉凶之义，始于五行，终于八卦。”（《京房易传》）这一五行说的主要内容有四点：一是五星配卦说。五星即土星（镇）、金星（太白）、水星（太阴）、木星（岁）、火星（荧惑）。京房《易传》解释各卦，都配以五星，按土金水木火（五行相生）的顺序，依

八宫卦的卦序，自乾卦开始，至终卦归妹，周而复始地以五星相配。如解乾卦说“五星从位起镇星”，解姤卦说“五星从位起太白”，解遯卦说：“五星从位起太阴”，解否卦说“五星从位起岁星”，解观卦说“五星从位起荧惑”，以下又自土星开始，配置各卦。在西汉，天文学中的占星术发达，《淮南子·天文训》及《史记·天官书》皆以五星的运行来说人事的吉凶，京房以五星配卦，即受到当时占星术的影响。二是五行生克说。即以八宫卦为母，以其爻位为子，按五行关系，母子之间存在着相生或相克的关系。例如京房《易传》解释乾卦说：“水配位为福德，木入金乡居宝贝，土临内象为父母，火来四上嫌相敌，金入金乡木渐微。”据陆绩注可知，这段话的意思是，乾为母，为金；其初爻为水，母子（卦与爻）是金生水的关系，此为“福德”；其二爻为木，母子是金克木的关系，称为“宝贝”；其三爻为土，母子是土生金的关系，称为“父母”；其四爻为火，母子是火克金的关系，称为“鬼”或“官鬼”，母子相敌对；其五爻为金，母子皆为金，称为“同气”，母子互不相害，反而伤木，所以说“木渐微”。京房《易传》中还说：“八卦鬼为系爻，财为制爻，天地为义爻，福德为宝爻，同气为专爻。”即以子克母为系爻，母克子为制爻，子生母为义爻，母生子为宝爻，母子同位为专爻。他据此来解释各卦，即成五行生克说。京房的这些说法本于《淮南子·天文训》：“水生木，木生火，火生土，土生金，金生水。子生母曰义，母生子曰保，子母相得曰专，母胜子曰制，子胜母曰困。”京房不过是取五行生克之义，来解说卦爻象的吉凶，使之更便于占算罢了。三是五行爻位说。京房解易以五行配八宫卦及卦中的各爻，即所谓“八卦分阴阳，六位配五行”（《京房易传》）。他将乾坤震巽坎离艮兑八卦分别配以金、土、木、木、水、火、土、金，又将卦中六个爻位配上五行，以此解说卦爻象的吉凶。如其解释震卦说：“属于木德，取象为雷。”又说：“角宿从位降庚戌土，内外木土二象俱震。易曰震惊百里。”这里以震为木，由于此卦宗庙处上六，土即指上六

爻，“内外木土二象”的“内”，指下卦震木，“外”指上卦上六爻土。这是以土木皆震，来解释卦辞“震惊百里”。这些繁复的附会之说，仍是为占算服务的，更便于附会人事吉凶了。以八宫卦配五行，是本于《说卦》中的取象说和取义说；而各爻位配五行，则是本于《月令》五行配四时十二月说。京房发挥了《说卦》与《月令》的说法，造成五行爻位说。于此可见，古人是很善于将有关系的或无关系的各种知识捏合在一起的，汉人的这种附会功夫实在令人莫名其妙。四是八卦休王说。休指引退不当令，王指当政为王。《京氏易传》曰：“于六十四卦，遇王则吉，废则凶，冲则破，刑则败，死则危，生则荣。”按此说，六十四卦中每一卦当令为王，其它卦则有生死废休。如其解兑卦说：“吉凶随爻算，岁月运气逐休王。”又如其解困卦说：“四时休王，金木交争，万物之情在乎几微。”都是认为八卦与五行一样，轮流居统治地位。这一说法当本于《月令》的以八卦分别主管四时节气的说法，同时又受到《淮南子·地形训》中五行生、壮、老、囚、死的说法之影响。八卦休王说的提出，其实质仍在于完善其占算之法。

（四）纳甲说

京房易学，始倡纳甲之说。所谓纳甲，即将八宫卦各配以十天干，其各爻又分别配以十二地支。甲为十干之首，故此说称为纳甲，配以十二支，则称为纳支，统称为纳甲。《京房易传》说：“分天地乾坤之象，益之以甲乙壬癸。震巽之象配庚辛，坎离之象配戊己，艮兑之象配丙丁。”因为乾坤二卦皆分内外卦，所以乾卦内卦纳甲、外卦纳壬；坤卦内卦纳乙，外卦纳癸。其它六卦，分别纳庚、辛、戊、己、丙、丁。此即京房纳甲说。其纳支说以八宫卦各爻分配十二支，其具体配法惠栋在《易汉学》中有详细述说。这里依据惠栋《易汉学》中的八卦六位图，将京房的纳甲纳支说图示如下（见93页）：

京房纳甲说源于《说卦》中的乾坤父母说和《淮南子》等书的律历说。《说卦》以乾坤为父母卦，配以甲乙壬癸；以震、巽、

八卦纳甲图

爻位	干支	八卦							
		乾	坤	震	巽	坎	离	艮	兑
上	爻	壬戌	癸酉	庚戌	辛卯	戊子	己巳	丙寅	丁未
五	爻	壬申	癸亥	庚申	辛巳	戊戌	己未	丙子	丁酉
四	爻	壬午	癸丑	庚午	辛未	戊申	己酉	丙戌	丁亥
三	爻	甲辰	乙卯	庚辰	辛酉	戊午	己亥	丙申	丁丑
二	爻	甲寅	乙巳	庚寅	辛亥	戊辰	己丑	丙午	丁卯
初	爻	甲子	乙未	庚子	辛丑	戊寅	己卯	丙辰	丁巳

坎、离、艮、兑为子女卦，配以庚、辛、戊、己、丙、丁。《淮南子·天文训》以十二律配以十二月和十二支。京房揉合上述说法，以干支配八卦，乃成纳甲之说。纳甲说的作用，主要不外乎讲占候之术，使之更加玄奥、天人相感应。

（五）阴阳二气说

京房发展了《易传》中的阴阳说，鲜明地提出了阴阳二气说，这是贯穿于京房易学的一个基本思想。《京房易传》说：

积算随卦起宫，乾坤震巽坎离艮兑，八卦相荡。二气阳入阴，阴入阳，二气交互不停，故曰生生之谓易，天地之内无不通也。

这里将阴阳看作易学的最高范畴，以为《周易》的变化即是阴阳变易。这一阴阳二气说包含以下几个主要内容。

其一，阴阳二气既相互对立又相互联系。京房认为，刚柔二爻在一卦中的地位 and 关系，与自然界中阴阳二气的关系一样，互为依存。事物的存在与变易，总是一阴一阳，例如纯阳之体，若无阴的一面，便不能发光照物。因此，他解释丰卦说：“阴阳之体，不可执一为定象。于八卦，阳荡阴，阴荡阳，二气相感而成体，或隐或显。故《系》云一阴一阳之谓道。”又解释损卦说：“阴阳相荡，位不居，六爻有吉凶。四时变更，不可执一以为规。”这都说明阴阳互为消长，不可能只专于一面。

其二，阴阳卦爻变易的形式来于阴阳二气变化的形式。京房认为，阴阳卦爻的相交、相荡、相争、相合，升降、消长等等变易形式，与自然界阴阳二气的变化一样，可以见出吉凶祸福、悔吝休咎。例如解释泰卦，他由泰卦的上坤下乾☰之象，指出阴阳交感，“万物生焉”。又如解释讼卦，则据讼卦的上乾下坎☵之象，释为“阴阳相背，二气不交，物何由生？”因为乾象天，坎象水，天西转而水东流，上下背道而驰，阴阳二气不交，所以万物不生。再如其解井卦说：“阴生阳消，阳生阴灭，二气交互，万物生焉。”交互即相推移，这也是对《彖》、《象》以阴阳解易的发展。

其三，物极则反，阴阳在一定条件下可以转化。京房以阴阳二气的互相推荡，来解释物极则反的命题。如其解升卦说：“自下升高，以至于极，至极而反，以修善道而成其体。”又如其解艮卦说：“阳极则止，反生阴象。易云，艮，止也。”再如其解大壮卦说：“壮不可极，极则败。物不可极，极则反。”都用以说明事物发展到极端则走向其反面，如气候之变化，阳极生阴，阴极生阳，寒极则暖，暑极则凉，都是这个道理。这一物极则反说，丰富了《周易》的“变易”之说，在哲学上也具有重要意义。

其四，阴阳变化决定人事的吉凶。京房易学的一个主要特点，就是由卦爻的变化来讲阴阳灾变，进而推断人事之吉凶。《京氏易

传》说：

生吉凶之义，始于五行，终于八卦。从无入有，见灾于星辰也。从有入无，见象于阴阳也。阴阳之义，岁月分也，岁月既分，吉凶定矣。故曰八卦成列，象在其中矣。六爻上下，天地阴阳，运转有无之象，配乎人事。八卦仰观俯察在乎人，隐显灾祥在乎天，考天时、察人事在乎卦。

这里认为，八卦告人以吉凶，是本于天时和气候的变化。因为卦爻象的变化，本之于阴阳二气的变化，阴阳二气的变化规定一年节气的区分，进而决定人事的吉凶。这种阴阳灾变说也是汉易的一个显著特征，它的形成是与西汉哲学相适应的，西汉的今文经学大师董仲舒即以讲阴阳灾异而闻名，京房的老师焦延寿治易也长于灾变之说。

以上四个方面可说是京房阴阳二气说的主要观点，它不仅与西汉哲学相适应，也与当时天文学的发展极有关系。当时的天文学尚未脱离于占星术，占星术即将节气的变化，日月星辰的运行，同人事的吉凶相联系。

综上所述，京房易学的主要特点是讲占法，即以《周易》来占卜人事的吉凶。从算卦的角度来看京房易学，当然大都不可取。但是，京氏不仅仅讲占法，而且通过对占法的解释，形成了一套以阴阳说为基本思想的理论体系，用以解释自然和社会。这样，京房易学便具有了哲学上的意义，它是西汉哲学的一个组成部分^①。

四 《易纬》与象数学

汉代六经皆有纬，纬即纬书，是对儒家经书所作的神秘主义解释。《易纬》，即对于《周易》经传文所作的解释，它一经流传，

^① 本小节参考了朱伯崑《易学哲学史》上册有关部分。

很快形成了汉易中的一个重要流派，其影响亦很突出。

关于《易纬》形成的年代，长期以来一直存有争议。大体说来有三种意见。第一种意见认为纬书形成于西汉前期，因为汉初甚至秦代已有了谶语，由此推之，西汉前期纬书已然形成。第二种意见认为纬书形成于汉哀帝、平帝时代，这是张衡首先提出的，刘勰《文心雕龙·正纬》亦持此种看法。因为刘向、刘歆父子校书，其《七略》及《汉书·艺文志》并未著录纬书，至汉成帝、哀帝之后，方始闻之。第三种意见认为纬书形成于王莽时代，汉人荀悦说纬书是“终张之徒之作”（《申鉴·俗嫌》），据范文澜考证，认为终张即助王莽造符命的田终术。

我们认为第一种意见是站不住脚的。因为它混淆了谶与纬的区别，谶是一种神秘的预言，纬是对六经的解释，二者并不相同，此其一；张衡的论据很有说服力，足证纬书在刘向父子校书之前并未形成，此其二。而第二种和第三种意见，则皆论之有据，“纬起哀平”、与“终张之徒之作”，二者在年代上并无矛盾，所以，可以认定，纬书大抵形成于哀帝之后、王莽篡汉之前，即西汉末年。而《易纬》作为纬书之一，亦当形成于此时。纬书久已失传，但《易纬》部分后人辑有逸文。

《乾凿度》是《易纬》解易的代表著作，其中许多观点是对《京氏易传》的阐发，可视为一部汉代官方易学的通论。《乾凿度》解易的主导思想是卦气说，但却将卦气说进一步理论化了，对象数派易学的发展起了很大的作用。《乾凿度》所包含的易学思想十分广泛，其所提出的易学理论主要有以下几点：

（一）易有三义说 《乾凿度》认为“易一名而含三义”，所谓三义，指简易、变易与不易，本篇还分别对简易、变易和不易三义作了详细解释。

所谓简易，意即淡泊不失，无心而为。所谓变易，则谓四时节气、天地万物皆处于变化之中。所谓不易，实指天地秩序与人的社会地位不能改易，即尊卑上下的秩序不易。这里的简易和变

易之说，皆是对《系辞》的阐发，而“不易”之说，则为《乾凿度》的发明，其实质无非在于说明封建的等级秩序不能改变，这是汉代封建制度规范化在易学研究中的表现。

易有三义说在易学史上影响很大，自东汉郑玄，唐孔颖达、宋明理学派，直至清代乃至今天，都被人广为采纳。

（二）太易说 《乾凿度》认为宇宙的形成分为“太易”、“太初”、“太始”、“太素”四个阶段，而太易是“气”未产生的阶段，后三者混而未分是谓“太极”，是气质具备的阶段，先有太易而后生出太极。按郑玄注的解说，太易变出阳数一、七、九，又变出阴气之数二、六、八，阳气清轻上升为天，阴气浊重下降为地。有了阴阳之数与天地之形，也就有了乾坤两卦之象，一七九奇数成为乾卦象，二六八偶数成为坤卦象。

由以上太易说的内容可知，太易说之提出，目的在于说明卦画的起源。《乾凿度》认为乾坤二卦象是同宇宙之起源联系在一起的，其发生的程序则为太易——太极——阴阳二气与天地——乾坤二卦。

太易说的提出，是发挥了京房“乾坤者阴阳之根本”这一思想，并受到西汉以来元气说和卦气说的影响而产生的，因而可说是汉代易学观的一个代表思想。

太易说在易学史上的重要影响，主要在于它将阴阳奇偶之数同阴阳二气的变化紧密地结合在一起，使筮法中的奇偶之数具有了表达气的运动变化的功能，数的变化不仅可以说明节气的变化，而且可用来说明世界从无到有的变化过程，这样，就为汉易之中的象数学提供了理论基础。

（三）八卦方位说 《乾凿度》中所阐发的卦气说，以八卦方位说为主。八卦方位说的主要内容是：易始于太极，即元气混沌未分的状态，以奇偶二数、阴阳二气形成天和地为两仪，以春夏秋冬四时为四象，以雷风水火山泽等八种自然现象为八卦。以八卦配十二月的节气，以坎离震兑为四正卦，以乾坤巽艮为四维之

卦，各据自己的方位，主持四时的变化，体现一年四季阴阳消长的过程，卦气周行一遍为一年三百六十日，故每卦主四十五日。此外，还进一步以仁义礼智信五常和金木水火土五行配八卦：震居东方，为木，阳生万物，配以仁；离居南方，为火，阳上阴下，尊卑得所，配以礼；兑居西方，为金，阴气治理万物，配以义；坎居北方，为水，阴中含阳，万物归藏，配以信；中央为土，统率四方，四维所系，善于决断，配以智。

八卦方位说是对京房八卦卦气说的直接发展，与后者相比较，其特别值得注意的是以五常配八卦方位，认为一年之中气候的变化又体现了人伦之道，五常不仅理人伦，而且明天道，通天意。这样，便将卦气说进一步引向神秘化，更便于为统治阶级的政治服务。

（四）九宫说 九宫说实际上是八卦方位说的一种形式，主要用以解说阴阳二气的运行及其同八卦的关系。九宫说的主要内容是：太一（即太乙，指北极星神。当时天文学上以北极星主管一年四季的节气）取阴阳之数即自一至九的次序，运行于九宫（来源于古代的明堂制度，是《大戴礼记·明堂》中“九室说”的发展）之中。九宫有四正和四维，加中宫为九，太一运行于九宫，亦是周行于八卦之中，始于坎宫一，依次入于坤宫二、震宫三、巽宫四、中宫五、乾宫六、兑宫七、艮宫八，到离宫九而结束。按四正四维的方位及所配数字，纵、横、斜之数相加，皆为十五。九宫之数与八卦所居之方位，可图示如下：

九 宫 图

四 巽宫	九 离宫	二 坤宫
三 震宫	五 中宫	七 兑宫
八 艮宫	一 坎宫	六 乾宫

这里，坎离震兑四卦居于北南东西四正位，是谓四正；乾坤巽艮

四卦居于西北、西南、东南、东北四角，是谓四维。

九宫说实为京房卦气说的发展，糅合古代的明堂九室说及作为一种数学游戏的九宫算术而成，以阴阳之数的变化来说明一年节气的变化。与京房卦气说相比，它有两个特点：一是以阴阳之数、九宫之数来说明八卦所主的节气之变化具有数的规定性，二是提出了太一即北极星神作为四季变化的主宰者。这样，它将卦气说又进一步神秘化了，这是汉代官方倡导的神秘主义在易学研究中的表现。

九宫说在易学史上亦深有影响。它的两个特点为后世学者多所阐发，而九宫图本身更为宋代易学的图书学派所重视，如刘牧视其为河图，蔡元定视其为洛书，成了宋明象数学派解易的重要内容之一。此外，在其他领域中九宫说亦影响很大，如后世兵家的九宫八卦阵等等，均受其影响。

(五)爻辰说 爻辰说也是卦气说的一种形式，其总体含义是：按六十四卦的顺序，每对立的两卦，其六爻配以十二辰，代表十二个月份，为一年；三十二对卦象，则代表三十二年，从乾坤至既济、未济，循环往复，以推算年代。

那么具体怎样配十二辰呢？《乾凿度》解释说：

乾阳也，坤阴也，并治而交错行。乾贞于十一月子，左行，阳时六；坤贞于六月未，右行，阴时六，以奉顺成其岁。这是说，乾卦初九爻当十一月，配以子。乾为阳，“天道左旋”，故其爻象之变动为左行，即九二爻当正月、九三爻当三月、九四爻当五月，九五爻当七月、上九爻当九月，共为“阳时六”。坤卦初六爻当六月，配以未。坤为阴，“地道右迁”，故其爻象之变动为右行，即六二爻当八月、六三爻当十月、六四爻当十二月、六五爻当二月、上六爻当四月，共为“阴时六”。这是三十二年周期中第一年的爻辰顺序。对于以下各卦的爻辰配法，《乾凿度》接着又说：

岁终次从于屯蒙。屯蒙主岁，屯为阳，贞于十二月丑，其

爻左行，以间时而治六辰。蒙为阴，贞于正月寅，其爻右行，亦间时而治六辰。岁终则从其次卦。阳卦以其辰贞，其爻左行，间辰而治六辰。阴卦与阳卦同位者，退一辰以为贞，其爻右行，间辰而治六辰。泰否之卦，独各贞其辰，其比辰左行相随也。中孚为阳，贞于十一月子；小过为阴，贞于六月未，法于乾坤。三十二岁期而周。六十四卦，三百八十四爻，万一千五百二十垢，复从于贞。

其意略谓，第二年以屯蒙二卦主岁月，屯为阳，其初爻当十二月，配以丑，其爻左行；蒙为阴，其初爻当正月，配以寅，其爻右行。“间时而治六辰”，是说两卦各爻都间隔一辰主岁月。屯蒙卦之后为需讼卦、师比卦等以次用事，亦按上述体例行之。其间若遇阴卦初爻与阳卦处于同一月份的情况，其初爻则退一辰，此即“退一辰以为贞”。应该注意的是，泰否二卦配十二辰却另有自己的体例，泰贞于寅（正月）、否贞于申（七月），泰从正月到六月皆阳爻，否从七月至十二月皆阴爻，各自相从，与他卦不同，此即“比辰左行相随”之意。兹将乾坤爻辰图与泰否爻辰图同列于下，以相比较而明之：

乾坤爻辰图

乾爻（左行）	坤爻（右行）
九月——戌（上九）	四月——巳（上六）
七月——申（九五）	二月——卯（六五）
五月——午（九四）	十二月——丑（六四）
三月——辰（九三）	十月——亥（六三）
正月——寅（九二）	八月——酉（六二）
十一月——子（初九）	六月——未（初六）

泰否爻辰图

泰爻（左行）	否爻（右行）
六月——未（上六）	十二月——丑（上九）
五月——午（六五）	十一月——子（九五）

四月——巳（六四）

十月——亥（九四）

三月——辰（九三）

九月——戌（六三）

二月——卯（九二）

八月——酉（六二）

正月——寅（初九）

七月——申（初六）

泰否二卦之所以如此相配，据郑注所说，当是避免与乾坤体气相乱，即避免爻位相重。此外，中孚与小过二卦，其配十二辰与乾坤二卦体例相同，即“法于乾坤”。如此，三十二对卦爻象代表三十二年，周而复始，循环不穷，以计算年代。

爻辰说当来源于京房的纳甲说，实乃纳甲说与律历相结合的产物。从其理论基础与思辨逻辑上来看，仍是以阴阳二气的消长和循环来解释一年四时的变化，纬书的神秘色彩很浓重。

爻辰说在易学史上亦颇具影响。东汉经师以之解释《周易》经传，如郑玄就是以爻辰说解易的代表，最终甚至发展为类乎文字游戏的烦琐而牵强的神秘解经方法，成为汉易中象数之学的一大流弊。

以上五条是《易纬·乾凿度》解易的主要内容，代表了《易纬》的易学观。其突出之特点，除将卦气说神秘化之外，主要是以象数来阐释易理，尤其是以阴阳奇偶之数 and 七八九六之数来解释阴阳变易的法则，这正是象数之学的主要特征。

最后需要加以解释的，是《乾凿度》一文名称的含义。《乾坤凿度》说：

圣人凿开天路，显彰化源。大天氏云，一大之物目天，一块之物目地，一气之𩇑名混沌。一气分为万𩇑，是上圣凿破虚无，断气为二，缘物成三，天地之道不𩇑。

据郑玄注，“𩇑”同“蔽”，遮蔽不明之意，引申为气未分化的状态。“𩇑”同“𩇑”，指“万性之物，分觉其形体”。“𩇑”，是“息绝”之意。“断气为二”，则是说分出阴阳二气，形成天与地。缘此可知，此是以乾为天，以凿为开，以度为道路。所以，“乾凿度”，即意谓“凿开天路”。一方面“凿破虚无”，另一方面分混沌

之气为阴阳二气，于是，天地万物便生生不息了。从名称的含义中，我们亦可粗知此书内容之大概了。

后人辑有佚文的《易纬》，除《乾凿度》外，较有影响的还有《稽览图》、《通卦验》、《是类谋》、《坤灵图》等，兹分别加以简略介绍。

（一）《稽览图》 《稽览图》同样讲卦气说，以宣扬阴阳灾异为主要内容。它的卦气说继承并发扬了孟喜、京房的说法，与孟、京相同之点兹不赘述。其对孟、京卦气说的发展，主要是宣扬天人感应论，将阴阳灾变说加以系统化，炮制出了一个体系。其重点有二：

第一是直接发展孟京卦气说中以气候变异讲灾变的说法，安排四正卦主管二至与二分，十二消息卦主管十二月中阴阳二气之消长，杂卦于其间主管其他气候的变化，并以六十四卦中三爻和上爻的关系，标志寒温变化的程度，认为如果一年四季气候的变化符合于卦气的顺序，即为“卦气效”，则阴阳调和，天下太平；如不符合卦气的顺序，即为“卦气不效”，则阴阳失调，气候反常，天下不太平，国家必有动乱。而卦气所以不效，气候所以失常，有两种原因：一是杂卦用事不当，侵犯了消息卦用事的权力；一是消息卦互相侵犯，以致卦气不效。不仅如此，《稽览图》还以卦气的不效来比喻人事，如消息卦相侵，谓之“有实无貌”，比喻君在位而有德不行；如杂卦侵消息卦，则谓之“有貌无实”，如同奸佞之人以伪善面目仕于君主一样，终究为了篡位夺权。

第二是将发生灾异的原因归之于政事。《稽览图》说：

凡异所生，灾所起，各以其政。变之则除。其不可变，则施之亦除。

其意为，灾异是由政事不修引起的。如能改变政令，灾异即可消除。“不可变”，按郑注指贤者已被杀，在此情况下，则应封禄贤者的后代，如此亦可消除灾异。很显然，这是在利用卦气说来宣传天人感应说。这样，《稽览图》便将卦气说引向了神学目的论。

(二)《通卦验》 本篇主要通过卦气说来大讲阴阳灾变的效验。其论卦气之应验说：

凡易八卦之气验应，各如其法度，则阴阳和，六律调，风雨时，五谷成熟，人民取昌，此圣帝明王所以致太平法。故设卦观象，以知存亡。夫八卦谬乱则纲纪坏败，日月星辰失其行，阴阳不和，四时易政。八卦气不效，则灾异气臻，八卦气无应失常。

这无异于说，八卦之气可决定自然界与人类社会的命运。该书还详论了八卦的卦气，认为八卦之气若不按时而出，侵犯了其他卦所管的节气，则必有灾异。不仅八卦，十二消息卦之气亦极效验，如其论乾、姤、遯三卦的效验说：

夏三月，侯卦气比不至，则大风折木发屋，期百日二旬，地动应之大风，期在其冲。

其意是说，主管夏季的这三卦卦气若不按时而至，则必有狂风，过一百二十日，到冬季三月，就会有兵荒与地震。总之，卦气不效，就会天灾人祸不断发生。论及卦气不效之原因，它说：

夫妇无别，大臣不良，则四时易。政令不行，白黑不别，愚智同位，则日月无光，精见五色。此离坎之应也，皆八卦变之效也。故曰八卦变象，皆在于己。

仍将灾异归之于人事，大讲天人感应之说。

(三)《是类谋》 本篇主要通过卦气说来宣扬谶纬迷信。它认为，孔子奉天命而作纬书，记录王者受命之符，后世帝王依纬书即可知王朝兴衰之根源何在。它还认为，孔子制定八卦之气，作为王朝兴亡的征兆效验。这样，如出现灾异，能按孔子的制命立法行动，即可消除灾异，天下太平。可见，《是类谋》将基于天文学知识而形成的卦气说，变成了谶纬神学的工具，其实质即是为巩固汉王朝统治服务。

除上述三种《易纬》外，还有《坤灵图》、《乾坤凿度》等，内容与上述《易纬》相同。总之，这些纬书与《乾凿度》相比，极

少新的创见，虽然都讲卦气说，但却使之更加神学化，并以之大肆宣扬阴阳灾异和天人感应迷信。甚至将卦气说转化成一种先验的图式，只要任何节气的变化稍有与此图式不相符，就视为灾变之根源，终于成为汉代流行的封建迷信的组成部分。虽则如此，这些纬书在易学史上仍有影响，后世利用《周易》进行卜卦、堪舆等等迷信活动，都与此有关。另一方面，这些纬书中也保存了一些有关天文与地理的知识、历史的知识，它仍是祖国易学宝库中的一个组成部分，虽然糟粕甚多，但也不能简单地全盘否定。

五 郑玄的五行生成说与爻辰说

郑玄，字康成，北海高密人，生活于东汉末季。玄少年家贫，却一心向学，不乐为吏，转益多师，曾受业于名儒马融。据《后汉书·郑玄传》，早时郑玄即遍注群经，凡百余万言，其注经特点是兼采今、古文之长，在当时既名动天下，后世亦颇受推崇，号为郑学。

郑玄注《易》用费氏古文，但亦采今文，对易学发展颇多贡献。郑氏易学兼采义理、象数之说，其对于义理派易学的贡献，我们拟分述于下一节，这里只介绍其对于象数学的发展。郑玄推求象、数，除以互卦、消息等方法外，还力主五行生成说与爻辰说，这是郑易的明显特点。

所谓五行说，我们在介绍京房易学时已有详述，郑玄注易时吸取与发挥了京房的五行说，用以解说周易的筮法。如其解释《系辞》中的“大衍之数”说：

天一生水于北，地二生火于南，天三生木于东，地四生金于西，天五生土于中。阳无耦，阴无配，未得相成。地六成水于北，与天一并；天七成火于南，与地二并；地八成木于东，与天三并；天九成金于西，与地四并；地十成土乎中，与天五并也。大衍之数五十有五，五行各气并，气并而减五，

惟有五十。以五十之数不可以为七八九六，卜筮之占以用之，故更减其一，故四十有九也。（《礼记正义·月令》“律中大族，其数八”孔疏引郑注《易·系辞》）

这里认为，天地之数即大衍之数为五十五，由于五行之气各相并，乃减少五个而成为五十，但五十之数在揲蓍之时得不出七八九六之数，于是五十又减一，遂成四十有九。天地之数即大衍之数为五十五，“其用四十有九”乃自五十五之数而来，这都很有道理。要注意的是，郑玄以五行生成之数来解释大衍之数，认为一二三四五与六七八九十之数即是五行水火土金木的顺序，这是郑玄以五行说解释周易经传的代表说法，被称为“五行生成说”。这一说法实质上是五行相生说与卦气说的结合，看不出有什么科学性。郑玄注易，常以五行之数的变化来解释四季的变化与人的生死，具有鲜明的象数学特征。这一说法对后来治易者影响很大，宋易中的图书学派即从中多所吸取与发展。

关于爻辰说，上节介绍《乾凿度》时已有详述，其含义不再重述。郑玄注易采爻辰说，前人多有褒贬，今存郑注《易》佚文中尚留有以爻辰法解易的材料十余处，兹举二例以见一斑。郑注泰卦六五爻辞“帝乙归妹，以祉元吉”曰：“五爻辰在卯春为阳中，万物以生。生育者，嫁娶之贵仲春之月。仲春之月，嫁娶男女之礼，福禄大吉。”（张惠言《周易郑氏注》）这是以十二辰所主十二月来解释卦爻辞吉凶，意为按爻辰之说泰卦六五爻当“卯”位，为二月仲春，仲春乃万物生育之季，故嫁娶大吉。又如郑注困卦九二爻辞“困于酒食”曰：“未上值天厨，酒食象。”（同上）这是以爻辰说与天文星象结合来解释卦爻辞，意为按爻辰之说此卦初爻值“未”，未上值“天厨”星，故有酒食之象。郑玄的爻辰说并非自造，当是基于易纬《乾凿度》的说法，据史载，郑玄二十一岁即博览群书，精于历数图纬之学及算术，他读过易纬之书是可以想见之事。另外，一些学者认为爻辰说也可能受传于马融，而马融此说来自费氏易，如皮锡瑞《经学通论》即明言，郑玄“注易

有爻辰之说，盖本费氏分野一书”，这种推测也并非无理。总而言之，郑玄爻辰说颇多牵强附会之处，不可相信。从易学史看，此法也只为郑氏一家所用，后世并无继承发挥者。

六 荀爽与阳升阴降说

荀爽，字慈明，一名谡，颍川人，名士荀淑第六子，生于汉顺帝永建三年（公元128年）。十二岁即能通《春秋》、《论语》，耽思于经书，受征做官而不应命。后董卓执政，复征召入朝，欲逃不得，勉强应命，以白衣遽登三公之位，拜为司空。曾与司徒王允等共谋除逆臣董卓，事未竟而病死于献帝初平元年（公元190年）。荀爽为东汉著名经学大师，曾作《易传》以解易。

荀爽亦传费氏易，是东汉古文易兴起的功臣（参见下节），他的《易传》亦受到象数派尤其是京房易学的影响，多以卦气说解易，但很少谈阴阳灾变。属于荀爽创见的构成汉易象数学内容的体例，是他的阳升阴降说。

所谓阳升阴降说，即以阴阳二气的“升降”交通来解释《周易》卦爻辞及《易大传》，后世提到荀氏易学没有不谈此说的。据惠栋《易汉学》的解释，此说的内容是，“荀慈明论易，以阳在二者当上升坤五为君，阴在五者当降居乾二为臣……”，具体说来就是，象征阴阳的乾坤二卦是代表天地生成万物之源，乃基本卦，这两卦的爻位互易，乾卦九二升于坤卦六五爻位则成坎，坤卦六五降于乾卦九二爻位则成离，而坎离两卦为上经之终；坎离二卦相配合，又成为既济（离下坎上）与未济（坎下离上）两卦，为下经之终。因之，乾坤二卦中阴阳爻位的升降，乃为八卦与六十四卦的基础。荀爽解易多依据此说，如其解说泰卦《象》文“天地交泰”说：“坤气上升以成天道，乾气下降以成地道。天地二气若时不交则为闭塞，今既相交乃通泰”（《周易集解》引）。解说大壮卦《象》文“刚以动，故壮”说：“乾刚震动，阳从下升，阳气

大动，故壮也”（同上）。解说临卦九二爻《象》文“咸临吉无不利，未顺命也”说：“阳感至二当升居五，群阴相承，故无不利也。阳当居五，阴当顺从，今尚在二，故曰未顺命也”（同上）。可见，荀爽已将阳升阴降说作为一种释易体例来推广，用以解释卦爻辞与传文。此说包括两个思想，一是乾坤二卦生出其余六经卦，二是阴阳的升降交通可以解释各卦卦象。后世正是根据荀爽阴阳升降的学说，认为他是最早讲卦变的人。关于卦变说，虞翻直承简氏之说而更为系统完备，故俟下文介绍虞翻时再予详述。

荀爽的阳升阴降说对后世影响较大，虞翻即十分推崇荀爽，曾赞扬其易注曰：“自汉初以来，海内英才其读易者，解之率少。至孝灵之际，颍川荀诹号为知易，臣得其注，有愈俗儒”（《三国志·虞翻传》注引）。虞氏易说以卦变为主，实受荀爽启发甚大。不仅象数派易学多取荀氏的升降说，义理派如王弼这样不讲象数的大师，实际注易时也采用过升降之说。如其《周易注》释泰卦六四爻辞“翩翩不富以其邻，不戒以孚”说：“乾乐上复，坤乐下复。”一般认为，所谓“上复”、“下复”，亦即“升”、“降”之意。

七 虞翻对象数学的贡献

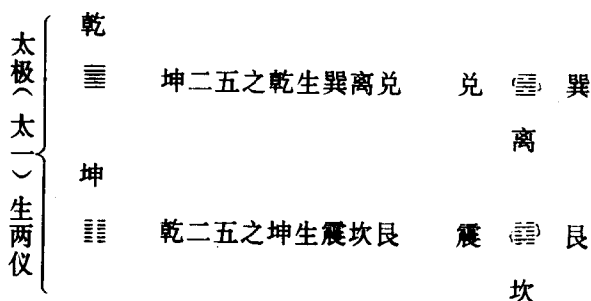
虞翻，字仲翔，会稽余姚人，生活于汉末三国时代。始为会稽太守王郎的功曹，后仕于吴，气节颇高，屡拒蜀、魏的高官招降，多次直言触怒孙权，性不协俗，多见谤毁，曾被迁徙交州。虽被罪流放而讲学不倦，门徒达数百人。虞氏五世家传孟氏易，自高祖虞光、曾祖虞成，传至祖虞凤、父虞歆，至虞翻为五代。家学渊源，至虞翻而大成，所著《周易注》（《释文叙录》说十卷，《隋书·经籍志》称九卷）不仅直承孟喜，而且综合京房易，对东汉经师马融、郑玄、荀爽的易学也多有评论和借鉴，成为历代易学家探索汉易的主要资料，可谓汉易中以象数解易的代表，对后人治易产生了深远影响。

虞氏易最具特色的是其卦变说与纳甲说，这也是虞翻对易学象数学的新发展。与其卦变说相联系，还有旁通说、互体说、取象说等，兹分述如下。

(一) 卦变说 所谓卦变，指卦与卦之间的变化联系，在六十四卦中，卦与卦间往往有着某种变化联系，此一卦可看作是由彼一卦变化而来。本来，《左传》所记筮例已有互卦之法（见庄公二十二年），“十翼”中的《彖》、《说卦》、《系辞》等也对卦变有大量描述，但这些都过于简略。古人系统阐释《周易》卦变的资料，今存者最早的是荀爽与虞翻。虞翻发挥了孟京卦气说与荀爽的升降说，以卦变说解释《周易》经传，形成了新的体例。

虞翻卦变说的主要内容有两个方面：

一是六子卦由乾坤父母卦所变而成。他说：“太极太一也，分为天地，故生两仪也。四象四时也，两仪谓乾坤也。乾二五之坤成坎离震兑，震春、兑秋、坎冬、离夏，故两仪生四象。乾二五之坤则生震坎艮，坤二五之乾则生巽离兑，故四象生八卦。”（《周易集解》引）其意是说，乾坤即太一所生之两仪，乃父母卦，父母两卦的二五爻互易，便成坎离两卦。离卦中二至四爻为巽卦，三至五爻为兑卦。坎卦中二至四爻为震卦，三至五爻为艮卦。如此一来，坎离震巽艮兑六子卦，实由乾坤二父母卦所变而成，以图示之则为：



乾坤二五爻互易变为六子卦，看来并不复杂，其内蕴却不可忽视，这是卦变说的根本，其中含有互体、约象等卦变方法，是卦变说

进一步发展的基础。

二是十二辟卦变为杂卦。一般认为，虞翻卦变说的主旨即是以乾坤两卦生十辟卦，再由十辟卦变化得其余五十二卦，共为六十四卦。虞翻认为，乾坤两卦为众卦之基础，这两卦相互推移，则成十二辟卦，“以乾推坤谓之穷理，以坤变乾谓之尽性”（《周易集解》引），“以乾推坤”，指自复卦（一阳生）至夬卦（五阳生）即“息卦”的变化过程，“以坤变乾”指自姤卦（一阴生）至剥卦（五阴生）即“消卦”的变化过程。复、姤为一阳一阴之卦，临、遯为二阳二阴之卦，泰、否为三阳三阴之卦，大壮、观为四阳四阴之卦，若将其他卦按阴阳爻之多少分别纳入以上各类中，则每一类中的其他卦都是该消息卦爻象互易的结果。后人在总结以虞翻为代表的卦变说的基础上，画出《卦变图》以说明之，宋人朱熹即将李之才的《卦变图》载于《周易本义》，共列一百二十四卦，每卦皆重复出现，实为六十二卦，都是由十辟卦卦变而来，加上乾坤两卦，总为六十四卦。图繁不列。

实际上在卦变的具体解释中，虞翻并不是仅由十辟卦生出其余五十二卦，后人更没有全依《卦变图》来解释各卦的变化。因而卦变说并不够严密，尚不能正确地反映出卦与卦之间的某些变化与联系。

虞翻依据其卦变说对《周易》的经传作了许多新的解释，究其实质，无非是企图由某一卦引出另外一卦，两卦合在一起，以解释周易经传。这种解易方法形成了新的体例，但尚未构成新的理论体系，只是前人各种说法的补充。

（二）旁通说 旁通是虞翻经常使用的一种卦变方法。“旁通”一词大约本于《文言·乾》的“六爻发挥，旁通情也”，这里用以指两个阴阳爻画完全相反的卦，也可以理解为一卦转化为某对立的卦，六爻皆相反。如虞氏易注常说比卦䷇与大有卦䷍旁通，小畜卦䷈与豫卦䷏旁通，履卦䷉与谦卦䷎旁通，师卦䷆与同人卦䷌旁通等等，即是其例。按照这个说法推算，旁通之卦共有三十

二对。虞翻依此体例来解释《周易》经传，寻求一些卦爻辞之间的联系，如其解释离卦卦辞“利贞亨”说：

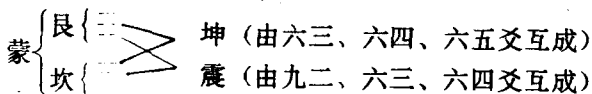
坤二五之乾，与坎旁通。于爻遇初之五，柔丽中正，故利贞亨。（《周易集解》引）

意思是说，坤卦二五爻居乾卦二五爻位，则成离卦☲，离卦相对的卦是坎卦☵。就辟卦说，遇卦☵的初五爻互易，则为离卦☲。离卦的两个阴爻皆居于中位，所以说“利贞亨”。

旁通之法为汉唐许多易学家所采纳，用以解释此卦的卦爻辞与彼卦之间的关系，使卦变说更趋繁复。如丰卦☲九四爻辞有“遇其夷主”一句，涣卦☴六四爻有“匪夷所思”一句，二者皆有一“夷”字，按旁通说解释，乃是因为丰卦与涣卦相反的缘故。又如同人卦九五爻有“大师克相遇”一句，前人认为这个“师”字的出现，也是因为师卦☶与同人卦☲旁通而得。这类解释多有牵强附会之处，繁杂难通，这也是象数之学的一大特征。

（三）互体说 互体又叫“互象”或互体之象，是古人解易经常运用的一种取象，在汉易中占有重要位置。互体说始见于京房易学，但东汉郑玄、虞翻等名家多用此法解释经文，故放在此处论述。

所谓互体，指在一卦的六爻之中，除上下两卦之外，另有二、三、四爻组成的一个新卦与三、四、五爻组成的又一个新卦。这种由上下两卦交互组成的新卦象，就叫做互体。上文介绍虞翻卦变说的第一个内容乾坤生六子，即可看作互体的应用，离卦中二、三、四爻组成巽卦，三、四、五爻组成兑卦。又如蒙卦，以互体之法，六爻中亦可生出四象：



汉易象数派认为，周易的卦爻辞皆是观象而系，无一字虚设。有的卦爻辞虽与上下两卦之象无关，但可以在互体中找到由来。如屯卦☳，六二爻辞说“女子贞，不字，十年乃字”（字乃女子出嫁

之意)，从上下两卦的卦象看，上卦为坎，下卦为震，依《说卦》取象，坎为中男，震为长男，皆为男象，何谈女子出嫁之事？按互体说解释就是，此卦中六二、六三、六四爻互体成坤卦，坤为女象，故六二爻辞称“女子”云云。据《周易集解》所引，虞翻使用互体的例子很多，如咸卦䷞九三爻辞中有“咸其股”一句，虞注曰：“巽为股，谓二也。”其意说，《说卦》中巽为股，但咸卦的上卦为兑三，下卦为艮三，并无巽二象，而咸卦的六二、九三、九四爻互体却可得巽卦，巽象由六二爻开始，故曰“谓二”。

虞翻注易，还常用“连互”法。所谓连互，即取卦体上下两卦及其互成的两卦，再相互连接，产生新的卦。连互之法有“五画连互”与“四画连互”两种。

五画连互，指在一卦中将初至五爻看成一个卦体，二至六爻看成另一个卦体，重复使用中间的那一爻，每一卦体就又分成上下两卦，并构成一个新的重卦。以屯卦䷂为例，这一卦体初至五爻为䷂，这五个爻画中，初至三爻成经卦震三，三至五爻成经卦艮三。由于第三爻重复使用；由第三爻互体相连又得出了新的重卦颐卦䷚。同理，屯卦的二至六爻为䷂，其中二至四爻成经卦坤三；四至六爻成经卦坎三，由于第四爻重复使用，由第四爻互体相连又得出新的重卦比卦䷇。

四画连互，指在一卦中，将初至四爻、二至五爻、三至上爻各连互成一个新的卦体。仍以屯卦䷂为例，其初至四爻为䷂，在这四个爻画中，初至三爻为经卦震三，二至四爻为经卦坤三，由于重复二、三两爻互体相连，又得出了新的重卦复卦䷗。屯卦的二至五爻为䷂，在这四个爻画中，二至四爻为经卦坤三，三至五爻为经卦艮三，由于重复使用三、四两爻互体相连，又可得出新的重卦剥卦䷖。屯卦的三至上爻为䷂，这四个爻画中的三至五爻为经卦艮三，四至上爻为经卦坎三，由于重复使用四、五两爻互体相连，又可以得出上坎下艮的蹇卦䷦。虞翻解释周易经传常用连互之法，据《周易集解》引，蒙卦的《彖》有“蒙以养正，圣

功也”一句，虞注曰：“体颐故养。”其意是说，蒙卦䷃的二至上爻用五画连互之法可得颐卦䷚之象，而颐卦有“养”义，正可解释“蒙以养正”的“养”字。又如泰卦六五爻辞中有“帝乙归妹”一句，如何解释呢？依据连互之法，泰卦䷊的二至五爻为䷌，四画连互可得归妹卦䷵，故有“归妹”之语。

综上所述，所谓“互体”与“连互”，都是讲的卦变，使一卦变为两卦以上的卦，其目的无非是为了更好地以物象解易。

（四）“逸象”与“半象” 汉人解易大都依据卦象，作为汉易主要代表之一的虞翻易学，自然以取象说为其主要方面。关于“八卦之象”，《说卦》中已经讲得很明白，到了汉代，又有人于《说卦》之外补充了很多“逸象”，最有名的有荀爽、京房、马融、郑玄、宋衷、虞翻、陆绩、姚信、瞿子玄，称为“九家逸象”。经汉人的不断补充，八卦所象征的物象也越来越多，到虞翻可说是发展到了极致。据清代惠栋《易汉学》统计，虞翻所取之象已有三百多种。

虞翻逸象

乾——王、神、人、圣人、贤人、君子、善人、武人、行人、物、敬、威、严、道、德、性、信、善、良、爱、忿、生、庆、祥、喜、福、禄、积善、介福、告、始、知、大、盈、肥、好、施、利、清、治、高、甲、老、旧、古、久、畏、大明、昼、远、郊、野、门、大谋、道门、百、岁、朱、顶、圭、著。

坤——妣、民、姓、刑人、小人、鬼、尸、形、自、我、躬、身、至、安、康、富、财、聚、重、厚、基、致、用、包、寡、徐、营、下、裕、虚、书、永、迹、近、思、默、恶、礼、义、事、类、闭、密、耻、欲、过、丑、怨、害、终、死、丧、杀、乱、丧期、积恶、冥、晦、夜、暑、乙、牛、十年、盍、户、阖户、庶政、大业、土、田、邑、国、邦、大邦、鬼方、器、缶、辐、虎、黄牛。

震——帝、主、诸侯、人、行人、士、兄、夫、元夫、行、征、

出、逐、作、兴、奔、奔走、警卫、百、言、讲、议、问、语、告、响、音、应、交、惩、反、后、世、从、守、左、生、缓、宽仁、乐、笑、大笑、陵、祭、鬯、草、莽、百谷、麋鹿、筐、趾。

坎——云、玄云、大川、志、谋、惕、疑、恤、逃、悔、涕夷、疾、灾、破、罪、悖、欲、淫、狱、暴、毒、虚、渎、孚、平、则、经、法、丛、聚、习、美、后、入、纳、臀、要、膏、阴夜、三岁、酒、鬼、校、弧、弓弹、穿木。

艮——弟、小子、贤人、童、童仆、官、友、道、时、小狐、狼、硕、硕果、慎、顺、待、执、多、厚、求、笃实、穴居、城、宫、庭、卢、牖、居、舍、宗庙、社稷、星、斗、沫、肱、背、尾、皮。

巽——命、浩、号、商、随、处、归、利、同、交、白茅、蛇、鱼。

离——黄、见、飞、明、光、甲、孕、戒、刀、斧、资斧、矢、黄矢、罔、鹤、鸟、飞鸟、瓮、瓶。

兑——友、朋、刑、刑人、小、密、见、右、小知。

虞翻所取之象如此广泛，实难认为有什么依据或原则。什么象能解释通某卦的经传文，就可以设什么象，以便附会穿凿。如虞翻解释《系辞》的“人谋鬼谋，百姓与能”两句传文说：“乾为人，坤为鬼，乾二五之坤，坎为谋。乾为百，坤为姓。故人谋鬼谋，百姓与能。”这里随意设象附会，与传文本身之含义相去甚远。

为贯彻其取象说，虞翻还进一步提出了半象说。所谓“半象”，即是取卦象的一半，如震卦☳之半象为☳或☳，离卦☲之半象为☲或☲。虞翻依据此说来补充其取象说，解释周易经传文，如小畜卦的《彖》文有“密云不雨，尚往也”两句，虞注说：“密，小也。兑为密，需坎升天为云，坠地称雨。上变为阳，坎象半见。故密云不雨，尚往也。”（《周易集解》引）其意是说，小畜卦☱是需卦☵上六爻变为阳爻而成，此卦二至四爻互体为兑，兑有

“密”象。需卦上为坎、下为乾，坎为云，乾为天，所以“需坎升天为云”，云落地下方成雨。小畜卦的上卦是巽^三，巽有坎卦^三的半象二，所以“坎象半见”。这半象的坎（象云）与互体兑（象密）相连，正是密云不雨之象，上行而不落于地，故云“尚（上）往也”。这里的主要之点在于取坎卦的半象，用以解释密云尚未成雨，只有一半雨状。于此可见，“半象”说正是用以补充取象说的不足。互体、逸象再加上半象，八卦之象越来越广，附会经传也更得手应心，无往不利了。

（五）纳甲说 纳甲说与卦变说同为虞氏易的一大特色，它是京房纳甲说的进一步发展，以月亮之晦朔盈亏以象八卦，再纳以天干，以此显示八卦消息，实质是卦气说的一种形式。

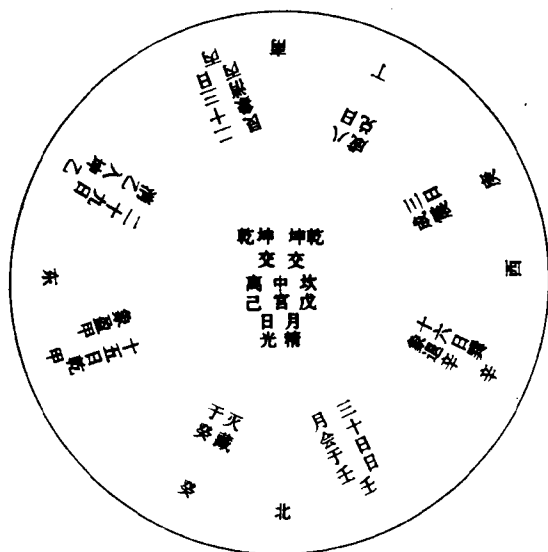
虞翻注《系辞》“悬象著明，莫大乎日月”时将此说之内容说得很明确：

谓日月悬天成八卦象。三日暮，震象出庚。八日，兑象见丁。十五日，乾象盈甲。十六日旦，巽象退辛。二十三日，艮象消丙。三十日，坤象灭乙。晦夕朔旦，坎象流戊，日中则离，离象就己，戊己土位，象见于中，“日月相推而明生焉”，故“悬象著明，莫大乎日月”者也。（《周易集解》引）

朱震在其《周易卦图说》中依据虞翻这段话更明确地解释说：“纳甲何也？举甲以该十日也，乾纳甲壬，坤纳乙癸，震巽纳庚辛，坎离纳戊己，艮兑纳丙丁，皆自下生。圣人仰观日月之运，配之以坎离之象，而八卦十日之义著矣。”惠栋《易汉学》还制有虞翻八卦纳甲图（见115页）：

据上列虞注、朱说及惠图，很明显，纳甲法即以十天干分纳于八卦，“甲”代表十天干，故名“纳甲”。八卦符号分别为：震示初三日之月象，月光始生，升于西方，纳庚；兑示初八日上弦月，纳丁；乾示十五满月，居于东，纳甲；巽示十六日月由圆而缺，居西，纳辛；艮示二十三日下弦月，位于南，纳丙；坤示

三十日月晦，居东，纳乙



八卦纳甲图

纳甲说就是以此来显示八卦的阴阳“消”、“息”，使其“不失其时，如月行天”（《周易集解》引坎卦虞注）。纳甲说对后世易学很有影响，宋以后易学家多有人探讨。此外，它所包含的丰富的天文知识，在科技史上也有一定意义。

总的说来，虞翻治易的精髓是其“卦变说”，它构成了汉易象数学的一个重要部分。注重卦象，以象解辞，从易学研究本身看，是将易学引向了烦琐哲学的道路，难免多有牵强附会之处。尤其逸象、互体、半象、变爻、旁通诸说，过于繁杂，泥于象物，近于游戏。但从易学史角度看，卦变说是对西汉卦气说的继承与发展，也是一个进步。后世易学家基本都不否认卦变说，只不过具体说法与虞翻不尽相同。因而，研究易学史，不能不重视对卦变说的探讨。

第三节 费氏古文易的兴盛及其影响

自先秦起，古人对《周易》即持有两种看法，一是视《周易》为纯粹的卜筮之书，为占卜而治易，后来发展为象数学派；二是视《周易》为讲思想理论之书，治易以取义为主，后来发展为义理学派。义理学派在汉代没有大的发展，但发轫于先秦的义理派观点却发展于两汉，没有汉人的承传与发现，就没有魏晋之后义理派的壮大。

一 费直学派对汉初易学的继承

汉初易书今已亡佚，但尚有一些片断可考，本章“概说”部分已举数例，兹再补几条材料。

韩婴在《韩诗外传》中引《易·系辞》之文并加以解说：“传曰：易简而天下之理得矣。忠易为礼，诚易为辟，贤易为民，工巧易为材。”

《淮南子·缪称训》说：“故君子惧失仁义，小人惧失利，观其所惧，知各殊矣。《易》曰：即鹿无虞，惟入于林中，君子几，不如舍，往吝。”又说：“小人在上位，如寝关曝纻，不得须臾宁。故《易》曰：‘乘马班如，泣血涟如’，言小人处非其位，不可长也。”

《淮南子·汜论训》说：“自古及今，五帝三王，未有能全其行者也。故《易》曰：‘小过亨利贞，’言人莫不有过，而不欲其大也。”

以上对于《周易》经传的理解，皆取人道教训之义，与《彖》、《象》、《文言》等篇的解易传统相一致。皮锡瑞《经学通论》曾专论“汉初说易皆主义理切人事不言阴阳术数”，文中泛列汉初文献《淮南子》、贾谊《新书》、董仲舒《春秋繁露》、刘向

《说苑》、《列女传》等书中的二十余条材料以说明之，结论说：“刘向治易，校书考易说，……淮南王集九师说易者也，贾、董汉初大儒，其说易皆明白正大，主义理，切人事，不言阴阳术数，盖得易之正传，田何杨叙之遗，犹可考见。”观汉初说易之现存材料，皮氏之说可谓有理有据。

汉初易学重视义理的传统具有重要意义，汉易虽以象数之学为主流，但以义理解易的传统并未中断，今天仍有线索可循。而明确汉易义理之学的发展轨迹，对于认识与理解魏晋之后义理学派的壮大实有重要意义。

西汉时期，在“儒术”大旗下兴盛起来的儒学是所谓“今文经学”，儒经是用秦汉以来通行的隶书写的，所以称为“今文经”。《周易》之学由孔子传于鲁人商瞿，经六世传于齐人田何，田何易学在西汉武帝时即立于学官，设博士传习。其后易有施氏之学、孟氏之学、梁丘氏之学，均于西汉宣帝时立于学官。又有京房的京氏易学，亦于西汉元帝时立学官。以上自田何至京房，皆为《周易》之今文学家，治易重于象数之学。在官方今文经易学大盛的另一面，又有《周易》古文之学，流传于民间。所谓“古文经”，相传是用周代籀文写的儒经，但经今人考证，这些文字实际上是秦所废除的六国文字。据汉史记载，自武帝时，就陆续发现古文经，但当时今文经的合法地位已经奠定了，所以古文经只能流传于民间，在朝廷只好“藏于秘府”。《周易》古文之学最著名的是费氏易学，据《汉书·艺文志》所载，汉成帝时刘向从事经文考校，发现施、孟、梁丘等所传周易经文，或脱去“无咎”、“悔亡”等字，不够完整，唯费氏经与古文同。

费氏名直，字长翁，东莱人，生卒年不详，约活动于西汉中晚期，曾仕为郎，迁单父令。费直所传之易，在西汉未列学官，据《汉书·儒林传》说，他治易“长于卦筮，亡章句，徒以《彖》、《象》、《系辞》十篇文言解说上下经”。《隋书·经籍志》也说“其本皆古字，号曰古文易”。费氏解易著作已失传，但就上引文献所

述及其对后世的影响来看，费直治易是以复古精神为主，接近于孔子，是对孔子及汉初易学传统的直接继承。他反对当时的学风，治易不讲卦气说和阴阳灾变，而是以易传的文意解经，注重于义理的阐发。在当时，搜集散佚的古书极不容易，加之汉代与周代相距较远，语言及文字都发生了显著的变化，了解古书文意颇为困难。因此，费直的贡献可说是不朽的，他不仅留传下古文《周易》，而且绍继了古人以义理解易的传统，这就为后来义理学派的进一步发展奠定了基础。

据两汉书记载，费直易学传授给琅琊王璜，（《后汉书》“璜”字作“横”），璜之生平不详。另如本章“概说”所言，民间传易又有高氏易，高氏名相，沛人，其所传之易是否为费氏易不详，但高氏易多讲阴阳灾异，自称传于丁将军（丁宽），所以高相很可能并非受易于费氏。高相传易授于其子高康及兰陵母将永，光大而称“高氏易”。

据《后汉书·儒林传》，费、高二家易学未得立于官府，在今文经学大盛之时，费氏以古文易相传授，必将被视为异端，这是可以想见的。即便在民间，古文易也一时难以入俗，其传播势必极难，这也是可想而知的。费氏易的兴盛，是伴随着古文经学地位的提高才发生的，其事当始于东汉而完成于魏晋。

二 东汉古文易的兴盛

《后汉书·儒林传》在陈述东汉易学发展趋势时说：“建武中，范升传孟氏易以授杨政，而陈元、郑众皆传费氏易，其后马融亦为其传。融授郑玄，玄作《易注》，荀爽又作《易传》，自是费氏兴，而京氏遂衰。”西汉今文经学经汉武帝的扶植而兴起，又经汉宣帝主持的石渠阁会议“讲五经异同”而达于极盛。今文经学的特点，是将儒学与阴阳家的学说糅合起来，编造出一套“天人感应”、“天人合一”的理论，直接为政治斗争服务，因而受到统治

者的推崇与提倡。但是，为了投合统治者的心理，这一学派又与符瑞、灾异、图讖等迷信相联结，其末流甚至公开与讖纬之说相合，流为一种极端庸俗、烦琐、没落的假学问。在治学方法上，也是繁芜迂腐，各尊其家法，解经时梁上架梁、屋上架屋，解释几个字就要用到几万言。后来，连相信并鼓励图讖的王莽及刘秀都对之极为反感了，物极必反，盛极而衰，今文经学为古文经学所代替已成了必然趋势。在西汉末年，古文经学家刘歆就曾站出来为古文经争地位，要求为古文《尚书》、《逸礼》、《左氏春秋》立博士。刘歆得到了王莽的支持，古文经于是开始得势。至东汉，光武帝刘秀曾立古文经，后来两派斗争一直很激烈，今文经虽在名义上仍占据主位，但由于其本身的生命力已绝，地位无法得到巩固，古文经学终于取得了压倒今文经学的优势。古文经学的特点是“通训诂，明大义，不为章句”，较少附合讖纬迷信，纠正了今文经学的很多弊病，它的发展自有一定的积极意义。古文经易学的发展，离不开两汉经学兴衰的社会背景，它的兴盛是与整个古文经学的勃兴相联一体的。

费氏古文易在东汉的显扬，是由苍梧广信人陈元开其先声的。陈元字长孙，其父陈钦素习左氏春秋，与刘歆同时而自成一家，尝为王莽之师，授以左氏之学，后官至耿种将军。陈元少传父业，以父任为郎官，曾上书请立《左传》博士，终为光武帝许可，立为左氏学博士。《后汉书》三十六卷有陈元传，但未记其治易事迹，《儒林传》也仅说他“传费氏易”，具体情况不得而知。不过，陈元从父受业，精于古文经学，又曾为古文经的地位而呐喊，其祖述古文易之事也是极为自然的。当此今文易隆盛之时，陈元以博士身份传古文易，实是不可轻视的事件。

对费氏古文易有进一步阐扬之功的，是河南开封人郑众。郑众字仲师，其父郑兴为当世通儒，少修公羊学，兼善左氏传，尝与刘歆共撰条例章句训诂，校“三统历”，后官至太中大夫。郑众于东汉明帝永平初年以明经征为给事中，迁越骑司马。曾受命出

使匈奴，守节不移，颇具苏武之风范，后官至大司农。《后汉书》本传说他“年十二从父受左氏春秋，精力于学，明三统历，作春秋杂记条例，兼通《易》、《诗》，知名于世”。郑众与陈元一样，亦从父受业，家学渊源，对费氏古文易有承传阐述之功。其解易之作，清人王仁俊辑有《周易郑司农注》一卷。

东汉时有很多著名的经师注释《周易》经传，其中的代表人物马融、郑玄、荀爽注易都本于费氏易，属于古文经学的传统。他们各自以其杰出的学术成果，为古文易学的兴盛作出了卓越的贡献。

以今、古文经的相互排斥与斗争为背景，古文经学大师马融应运而生。马融字季长，扶风茂陵人，为汉伏波将军马援族孙，生于名门，英姿勃发，聪慧博学。青年马融曾师事关西名儒挚恂，博通经籍，并以才名闻达于当世权贵，后迫于饥困出仕，一生官场多坎坷，晚年因病辞官，以著述为务。马融才高博洽，为世之通儒，遍注《孝经》、《论语》、《毛诗》、《周易》、《三礼》、《尚书》（《左传》因已有贾逵、郑众注，马融只作《三传异同》），门下弟子上千，声望甚大。前世贾逵、许慎等古文经师都兼讲今文经学，还不足以建立起纯粹的古文经学，自马融以后，古文经学方声势大振，在事实上压倒了今文经学。关于马融所注《周易》，《七录》著录一卷，称《马氏周易注》（“注”或作“传”），今已佚。据前引《后汉书·儒林传》，马融所注为费氏古文易无疑，朱震也说：“费氏之易至马融始作传，融传郑康成，康成始以彖象连经文”（见《经义考》卷八引）。马融以通世大儒而传费氏易，其对于古文易传播的贡献自不待言。

继马融之后成为古文经学之集大成者，是马融的学生郑玄。郑玄的生平前节已经作了介绍，他不但是古文经学大师，同时又是今文经学大师，实际上是杂糅今古文的经学巨匠，其学后世称为“郑学”，影响十分深远。当时的今文经学大师何休，斥古文之学为俗学，著《公羊墨守》、《左氏膏肓》、《谷梁废疾》来公开挑战，

郑玄“发《墨守》、鍼《膏肓》、起《废疾》”以应战。《后汉书》本传说：“中兴之后，范升、陈元、李育、贾逵之徒争论古今学，后马融答北地太守刘瓛及玄答何休，义据通深，由是古学遂明。”郑玄在经学史上的地位是无可替代的。

关于郑玄注《易》，本章上一节已经介绍了他对于汉易象数学的发展，这里再简要谈一下郑玄治易和另一种倾向。郑学最为精要的是三礼，故其注易亦多采三礼的观点，据礼以证易道广大，凡涉及嫁娶、祭祀、朝聘等项，所注皆与礼经所说相合。郑易的这一特点，实与后来易学义理派的治易特点相通。王弼注易，其说即多本于郑玄，只不过有意舍弃其有关象数的说法而已。皮锡瑞《经学通论》认为，郑易虽有“爻辰”之说，但其所长者不在此，而在于据礼证易。皮氏此说诚为卓识，郑易的这一特点应该引起重视。郑易对于义理派易学的贡献还有一点应该提及，那就是郑玄用费直的古文本，继续把《彖传》、《象传》与经文混合起来^①，并在《彖传》、《象传》前加以“彖曰”、“象曰”字样，以与经文相区分。后王弼、韩康伯注易都用郑玄本，孔颖达“五经正义”即采用王、韩注本，通行至今。因此可以说，郑易对于王弼等义理学家的影响是直接的。

对于古文易勃兴有重要贡献的另一位经学大师是荀爽。荀爽的生平已于前节叙述，他治易虽然讲卦气、倡卦变，但并不以此谈阴阳灾变。据《后汉书》本传，他在《对策》中提出“汉为火德，火生于木，木盛于火，故其德为孝，其象在《周易》之离”，明显地以易理附会政教人事，表现出鲜明的古文经学派的特色。又如他讲阳升阴降，特别推重二五爻位，强调九二应上居五位，实指君主应居正位，为君权的至高无上提供理论根据，这也是儒家易学的特点。所以，荀爽易学的主要倾向之一，是以传解经，紧

^① 今文经《周易》经传分立，以传附经当始于费直，并非始于郑玄，更不始于王弼。晚清学者姚配中于此有详辨，见皮锡瑞《经学通论》引。

扣人事，这对于古文易的兴盛实有推动之功。《经义考》卷九引荀悦之言说：“臣悦叔父故司徒爽，著易传据爻象承应阴阳变化之义，以十篇之文解说经意。由是充、豫之言易者咸传荀氏学。”这段话道出了荀易的特点，也讲明了荀易的地位，在古文易的承传过程中，荀爽是起到了很大作用的。

由马融、郑玄到荀爽，古文经易终于取得了压倒优势，今文经易无可挽回地衰落了。

第四节 两汉黄老派易学的发展

本章“概说”部分已经说到，汉人治易有三种倾向，除象数之学与费氏易学之外，尚有以道家黄老之学解易的系统。为了展示汉易的全貌，有必要理清黄老派易学的发展概况。这里将此派易学称为黄老派，并无别的含义，只是从俗而已。众所周知，道家的创始人是老子，而与黄帝无涉。但儒家早已将其根系从尧舜皋陶排到孔子，道家为了压过儒家，“诋訾孔子之徒，以明老子之术”（《史记·老子韩非列传》），乃抬出传说之中比尧舜更早的黄帝来与老子并尊为道家的创始人。故而汉以前只有“黄老之学”的称谓，并无“老庄”的提法，“老庄”并称以取代“黄老”，当是魏晋玄学盛行以后的事。

汉初尊崇黄老之学，易学家解易应用黄老学说是很自然的事。《淮南子》一书即多有以黄老观点释易的例子，如其《缪称训》说：“动而有益，则损随之。故易曰：‘剥之不可遂尽也，故受之以复。’积薄为厚，积卑为高，故君子日孳孳以成辉，小人日快快以至辱。其消息也，离朱弗能见也。”这是引《序卦》之文（与今本《序卦》文字有出入）作解。又如《人间训》解释乾卦初九与九三爻辞说：“故易曰：‘潜龙勿用’者，言时之不可以行也。故‘君子终日乾乾，夕惕若，厉，无咎。’终日乾乾，以阳动也；夕惕若，厉，以阴息也。因日以动，因夜以息，唯有道者能行之。”这是明

显地以阴阳变易之说作解。汉初的这种解易倾向，虽未产生易学大家，但其学风却被后人继承了下来，在两汉都有线索可循，这里准备着重介绍以下三家。

一 严君平与《道德经指归》

严君平，名遵，字君平，生卒年不详，蜀郡人，主要活动于西汉末成帝前后。据《汉书·王贡两龚鲍传》，他隐遁于成都，以卜筮为生，余暇专门研究与讲授《老子》。为人卜筮，不忘惠众济世，劝人以忠孝顺善；精研《老子》，寻求精神寄托，励己以恬淡自守。严氏著作，今流传有《道德经指归》，又名《道德真经指归》、《老子指归》等。《四库全书总目提要》认为是伪作，今人已确证其出于严氏，并非伪作。

《道德经指归》专门解释老子的《道德经》（即《老子》），“指归”，即“要旨之所在”。本书重在阐释《老子》的思想，而不在于训诂章句，对于老子关于自然的思想（即“道”）、关于生成论与本体论的思想，都作了重大的发挥，是一部研究《老子》思想的力著。关于这些方面的具体内容，我们没有必要在此详加介绍与讨论，这里要说的是该书在易学研究史上的贡献。

《道德经指归》在阐释《老子》思想的过程中，并不完全恪守道家思想，往往对于儒家思想兼融并包，反映出儒道互补的倾向。所以，其论述事理时不仅常用儒家的观点，而且多引《周易》经传之义。这一点很不平常，它反映出易学与黄老之学相结合的特点，可说是对黄老派易学的继承。其次，该书与《老子》一样，以阴阳作为哲学范畴来解释天地万物之性质，如“天地之数，一阴一阳，分为四时，离为五行”，“阳者为男，阴者为女”，“华实生于有气，有气生于四时，四时生于阴阳，阴阳生于天地，天地受之于无形”，都是讲的阴阳变易。严氏引《周易》经传以说明阴阳变易之理，反过来正为黄老派治易者以阴阳变易解说《周易》提

供了依据。由于上述原因,《道德经指归》虽然并非解《易》之作,却在易学史上产生了不可忽视的影响,那就是它表现出了易学与黄老学说相结合的倾向。其弟子扬雄继承这一传统,进一步将周易与老子学说相联结,写出了《太玄》。后世的道家解易系统,都与这一传统密不可分。此外,魏晋玄学派的易学,受《道德经指归》中的自然思想影响也较大。

二 扬雄与《太玄》

继严君平之后,深受道家思想影响而将周易与老子学说相结合的学者,当首推严氏弟子扬雄。

扬雄,字子云,蜀郡成都人,生于汉宣帝甘露元年(前53年),卒于新莽天凤五年(公元18年)。据《汉书》本传,扬雄少而好学,不为章句,曾以严遵(君平)为师,“为人简易佚荡,口吃不能剧谈,默而好深湛之思,清静亡为,少嗜欲。不汲汲于富贵,不戚戚于贫贱,不修廉隅,以微名当世”。后在成帝时出蜀游于京师,在大司马车骑将军王音门下为吏,曾向成帝奏《甘泉》、《河东》、《羽猎》、《长扬》四大赋,“除为郎,给事黄门”。至哀、平之世,“三世不徙官”,仕宦极不得意,乃专心从事著述。王莽代汉后,扬雄“以耆老久次,转为大夫”,仍以校撰书籍为务,一生中主要从事文学与学术活动。

扬雄的主要哲学著作有《太玄》、《法言》,这里只介绍前者。

《太玄》是摹仿《易经》和《易传》的形式而写成的一部哲学著作,著于哀帝时代,又称作《太玄经》。从形式上看,《太玄》体裁与《周易》确实相近。《易》有二画,分为阴阳;《玄》有三画,曰一曰二曰三;《易》有六位,《玄》有四重,最上曰方,以次往下曰州、部、家;《易》每卦有六爻,合为三百八十四爻,《玄》每首有九赞,合为七百二十九赞;《易》有六十四卦,《玄》作八十一首,一首相当于一卦;《易》的六爻是一个小循环,《玄》的九

赞也是一个小循环。此外，还有《玄首》摹仿《彖传》，《玄测》摹仿《象传》，《玄衡》摹仿《序卦》，《玄错》摹仿《杂卦》，《玄数》摹仿《说卦》，《玄文》摹仿《文言》，《玄摘》、《玄莹》、《玄提》、《玄图》、《玄告》摹仿《系辞》。凡《周易》有的东西，《太玄》亦都具备。

抛开形式，就《太玄》的内容而论，其中心即是以老子的天道观和阴阳变易思想与《易经》、《易传》思想相结合而建立起来的一整套关于世界形成及变化的体系。黄老之学与《周易》的融会，是本书的鲜明特点，扬雄《太玄赋》所说的“观大易之损益兮，览老氏之倚伏；省忧喜之共门兮，察吉凶之同域”，正表明了《太玄》的这种特色。关于宇宙的形成和变化，扬雄创造了“玄”这一范畴。《玄摘》曰：“玄者，幽摛万类而不见形者也”。《玄图》曰：“夫玄也者，天道也，地道也，人道也”，将“玄”当作宇宙的根本和最高范畴。如此看来，“玄”与老子的“道”，《周易》的“太极”一样，是天地与世间万物的创造者。本来，老子的“道”与《周易》的“太极”（太一）并不是一回事。《老子》讲“一生二，二生三，三生万物”，《易传》讲“易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦”，这二者并无区别，但老子在“一”之前加了个“道”，说“道生一”，可见“道”与“太极”不属同一范畴。但在《太玄》中，“道”与“太极”、“玄”都无大区别，“玄”即是“道”与“太极”的合成，这就从宇宙观上将老子与《周易》糅到了一起。扬雄认为，作为宇宙根本原理的“玄”，发布出阴阳二气，由于阴阳二气的相互作用，形成了天地万物，而天地万物和人类，都是按照阴阳二气的运动法则来变化的。所以《玄摘》说：“摛摛阴阳而发气，一判一合天地备矣。”“阖闾谓之宇，辟宇谓之宙”，于是“日月往来，一寒一暑”，有了昼夜与四时。《玄图》说：“一昼一夜，然后作一日；一阴一阳，然后生万物。”《太玄》还进一步将阴阳变易与五行系统结合起来，构造出一个无所不包的世界图式。《玄告》说：

玄一德而作五生，一刑而作五克。五生不相殄，五克不相逆。不相殄乃能相继也，不相逆乃能相治也。

五行迭王，四时不俱壮。日以显乎昼，月以显乎夜。昴则登乎冬，火则登乎夏。

南北定位，东西通气，万物错离乎其中。这里以五行、五方、万物、四时相配，阴阳消长，五方运行，周而复始，表现万物“新故更代”的过程。总之，《太玄》以“玄”为哲学最高范畴，将世间万物的发生、变化都归因于这个“玄”，而“玄”的创造世界，又是借助于阴阳二气与五行。由此可以看出，《太玄》的基本精神实为《周易》与《老子》相结合的产物。

《汉书·扬雄传赞》说扬雄“实好古而乐道，其意欲求文章成名于后世，以为经莫大于《易》，故作《太玄》……”。所以，扬雄对《太玄》自视很高，《玄摛》曰：

晓天下之瞢瞢，莹天下之晦晦者，其唯玄乎！

故玄卓然示人远矣，旷然廓人大矣，渊然引人深矣，渺然绝人眇矣。嘿而该之者玄也，……故玄者，用之至也。……知阴知阳，知止知行，知晦知明者，其唯玄乎！

他希望《太玄》能象《周易》一样发生广泛的影响，成为又一部“经”书。但实际上，《太玄》根本无法与《周易》相比，早在当时，刘歆就对他说：“空自苦！今学者有禄利，然尚不能明《易》，又如《玄》何？吾恐后人用覆瓿也！”（《汉书·扬雄传》）到后世，人们对《太玄》多有挹伐，即使给予其一定评价者，也多限于“拟《易》”（《汉书·扬雄传》）、“以老氏之说拟《易》”（《续后汉书》八十三卷），少有较高的评价。这里不准备全面论述《太玄》在思想史上的地位，只就易学史的角度谈以下两点认识。

首先，《太玄》是扬雄对于西汉易学的借鉴与发展。这主要表现在三个方面。第一，《太玄》在形式上摹仿《周易》的占筮体例，但实则并非占筮之书，乃是借助这一形式以表达其哲学思想与政

治思想。这种别具一格的体式和由此表达的严密思虑与深邃哲理，使《太玄》成为汉代易学史上的一朵奇葩。第二，《太玄》兼融儒道，不仅对《老子》、《淮南子》、《道德经指归》中关于自然本体论和宇宙生成、结构论有集中的阐发，而且对于儒家自孔子、《易传》以至于西汉儒学都有继承与改造，这是对于西汉易学中儒道互补倾向的发展。第三，《太玄》还广取汉易象数之学，将汉易中有关天文、历法、卦气等方面的成果借鉴到本身中来，以完善自身的结构体系。所有这些都表明，《太玄》虽非解易之作，但却已无可置疑地属于西汉易学的重要组成部分。

其次，《太玄》所反映出来的易学观点及治易方法，在易学史上有一定的影响，大抵可从以下三方面来理解。第一，《太玄》继承《易传》的传统，以占筮的形式表达哲理，这对易学义理派有一定的借鉴与启发作用。第二，《太玄》将黄老之学与《周易》杂糅，扩大了以黄老解《易》的学风，这就为后世道家说《易》开了先河，后世道家及道教研究《周易》，其说皆与《太玄》有着斩不断的联系。不仅对于道家解《易》系统，就是对于魏晋以降的义理派易学，《太玄》也具有较大影响。王肃、王弼之解《易》，在相当程度上是基于道家玄理而来的，常以老庄来解《易》，故有“玄学派易学”之称。第三，《太玄》对象数之学的借鉴，于后世亦有影响，尤其在两宋，象数派易学家对《太玄》也是较为推崇的。

三 魏伯阳与《周易参同契》

扬雄之后，东汉时期以黄老之学治易者亦不乏其人，其中大家当首推魏伯阳。

魏伯阳，东汉后期人，其生平事迹已不可考。五代后蜀彭晓的《周易参同契通真义序》说：“魏伯阳，会稽上虞人。修真潜默，养志虚无，博瞻文词，通诸纬候，得古人《龙虎经》，尽获妙旨，

乃约《周易》撰《参同契》三篇，复作补塞遗脱一篇。”另外，葛洪《抱朴子》、《神仙传》都曾提到魏伯阳，以为他是东汉末黄老学派中的炼丹家。

魏伯阳所著《周易参同契》，目前传世注本尚有十余种，但解释颇多歧义，因本书内容实难遽以作解。这里试在前人与今人研究的基础上，对本书之主旨予以大略介绍，之后重点分析一下在易学史上有影响的几个问题。

关于本书的题目，其解说就很不一致。彭晓《周易参同契通真义序》说：“参，杂也；同，通也；契，合也。谓与《周易》理通而契合也。”一说“参同契”指三道同一而相合，但有人说“三道”指易、老与炼丹术，也有人说“三道”指金木火。前人对“周易参同契”的解释虽多，但也有共同点，那就是都认为这个书名表明作者是以《周易》来解释炼丹术，这一点从本书的内容上来分析，当是无可置疑的。

关于本书的主旨或写作目的，前人也多有论述，讲得最有道理的，是下列两则：

其书假借君臣，以彰内外，叙其离坎，直指汞铅，列以乾坤，莫量鼎器，明之父母，保以始终，合以夫妻，拘其交媾，譬诸男女，显以滋生，析以阴阳，导之反复，示之晦朔，通以升降，配以卦爻，形于变化，随之斗柄，取以周星，分以晨昏，昭诸漏刻，莫不托易象而论之，故名《周易参同契》云。（《周易参同契通真义序》）

魏伯阳作《参同契》，似解释《周易》，其实假借爻象，以论作丹之意，而儒者不知神仙之事，多作阴阳注之，失其奥旨矣。（《云笈七签·神仙传》）

于此可知，《周易参同契》之写作，实是为了探讨长生之术，其内容不外讲论作丹，属于方士技术之书。元人陈致虚曾作《周易参同契分章注》三卷，认为该书是一部难得的丹书，并作《醒眼诗》一首，诗云：“端有长生不死方，常人缘浅岂承当，铅汞砂汞

分斤两，德厚恩深魏伯阳。”杨慎《古文参同契序》也说：“《参同契》为丹经之祖。”宋人张伯端《悟真诗》亦云：“叔通受学魏伯阳^①，留为万古丹经王。”这都说明，《周易参同契》的主旨是假《周易》以论长生之术，讲的是道家炼丹之事。

炼丹之术并非始于魏伯阳，《史记》、《汉书》中都曾提到过神仙黄白之术，《周易参同契》当是对于前人炼丹术的一个总结。但本书词韵皆古，奥雅难通，许多辞句至今难以确解。古往今来研究本书的，都认为它讲的是炼丹的过程，这并无怀疑，主要的分歧在于对炼丹的理解。一种观点认为炼丹指炼外丹，即从金属矿石中提炼丹药；另一种观点认为炼丹指炼内丹，即炼人身体内的精气，而把烧炼外丹的炼丹家所使用的炉鼎作为人类身体的象征。这两种观点，前者以五代彭晓为代表，后者主要有朱熹和俞琰等，今人有继承朱、俞之说者，认为本书讲的是炼内丹，是对人身元气（即“能量流”，energystream）运行轨迹所作的记录，是对人体生物场能量运动所作的数学描述^②。以上两种说法哪个更符合原意呢？因与易学史并无直接关系，这里不准备加以讨论，以笔者管见，炼外丹之说似较合乎原意。

重要的问题是，本书假借《周易》的爻象以论作丹之意，以汉易中的卦气说来解释炼丹术，从而把《周易》奉为炼丹术的理论基础。因之，它虽为方技之书，却与《周易》联系紧密，标志着汉易发展的一种倾向。

从易学史的角度看，《参同契》所提出的影响较大的观点是“易谓坎离”说与月体纳甲说，兹分述如下。

（一）易谓坎离说 《参同契》将坎离两卦看作六十四卦变易的依据和根源；请看下面摘引的三段（此据朱熹《周易参同契考异》本）：

① 叔通，即淳于叔通，名斟，又名翼，相传为魏伯阳的传人。《周易参同契通真义序》说：“至后汉桓帝时，公复传授与同郡淳于叔通，遂行于世。”

② 见周士一、潘启明著《〈周易参同契〉新探》，湖南教育出版社1981年9月版。

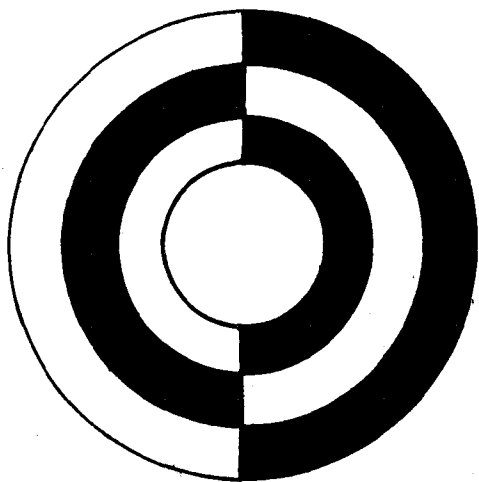
乾坤者，易上门户，众卦之父母，坎离匡廓，运轂正轴，牝牡四卦，以为橐籥。

天地设位而易行乎其中矣。天地者乾坤也，设位者列阴阳配合之位也。易谓坎离，坎离者乾坤二用。二用无爻位，周流行六虚，往来既不定，上下亦无常，幽潜沦匿，升降于中，包囊万物，为道纪纲。以无制有，器用者空。故推消息，坎离没亡。

言不苟造，论不虚生，引验见效，校度神明，推类结字，原理为征，坎戊月精，离已日光，日月为易，刚柔相当，土旺四季，罗络始终，青赤白黑，各居一方，皆禀中宫，戊己之功。

这里认为乾坤坎离四卦为基本卦，以乾坤为炉鼎，坎离为药物，震兑巽艮为牝牡四卦，表明炼丹时的火候与方位。故而将乾坤比喻为门户，将坎离的运转比喻为车轴之贯轂，上下轮转。所谓“坎离匡廓，运轂正轴”，即以形象的比喻说法来讲药物升降于炉鼎之中。彭晓旧本《参同契》载有方士所作“水火匡廓图”（见 131 页）：

此图式中，中心为车轴，按炼外丹的说法当指丹药，左半为离卦象，右半为坎卦象（以白色为阳爻，黑色为阴爻即成），画成圆形则表明二者之循环运转。如此看来，《参同契》对乾坤坎离四卦是十分推崇的，而上引第二段文字，则进一步认为坎离两卦乃是变易之根源，所谓“易谓坎离，坎离者乾坤二用”，即正式提出了易谓坎离说。此说的中心意思是，坎离好比日月运行于天地（乾坤）之间，它并不主管某一季节，但却是四时变易之根源，是乾坤二卦之用，因为坎离为日月之象，没有日月的运行，就无从形成节气的变化。这一“易谓坎离”说，与《易纬》的日月为易说是一脉相承的（参见本章二节），上引第三段文字即明确说“日月为易，刚柔相当”。从易学史来看，“易谓坎离”说可看作是汉易卦气说的一个演变或发展。当然，魏伯阳所讲的这些，并非



水火匡廓图

为了发展卦气说，而是借汉易卦气说的一些理论，来说明炼丹的道理和过程。所以，本书下文又不惮词费，大讲依六十卦顺序的运火炼丹方法与顺应节气变化的运火法则。其实，“易谓坎离”的说法，也是对于汉易中阴阳学说的发挥与继承，离为火、为日、为阳，坎为水、为月、为阴，坎离相交，亦即阴阳配合。《参同契》所讲的炼丹，其最基本的原理还是阴阳交合，所谓“乾刚坤柔，配合相包，阳禀阴受，雄雌相须”、“物无阴阳，违天背原，牝鸡自卵，其雏不全”，讲的都是阴阳之道。

“易谓坎离”说在易学史上的影响，主要在于它对阴阳说与卦气说的发挥，这对于后世象数派的易学有相当的影响。

(二) 月体纳甲说 关于纳甲说，我们在介绍京房及虞翻易学时已经详细讲过了，魏伯阳的月体纳甲说，在十干与五行、五方相配的基础上，又演为日月盈虚之象，目的不过用以说明炼丹运火时火候要随月亮的盈虚变化和出现的方位而变化。《参同契》说：

三日出为爽，震受庚西方。八日兑受丁，上弦平如绳。十五乾体就，盛满甲东方……七八道已訖，屈折低下降，十六转受统，巽辛见平明。艮直于丙南，下弦二十三，坤乙三十日，东北丧其明。节尽相禅与，继体复生龙，壬癸配甲乙，乾坤括始终。

这里以坎离二卦代表日月，其他六卦代表月亮的盈亏，八卦各配以干支，并叙述了六卦纳甲的次序。朱熹的《参同契注》说：“伯阳纳甲之法，本不为明易，但假此以喻其行持进退之术耳。”这一段话正道出了月体纳甲说的性质与目的。但是，月体纳甲说虽非为明易而设，却是对汉易卦气说的直接发展，在易学史上影响较大。

《周易参同契》并非易学专著，而只是借助周易以讲道家炼丹术，可看作是汉易卦气说、阴阳五行说与炼丹术相结合的产物。但是，它所包含的易学又是不可忽视的，它发展了汉易的一些基本观点，创建了道教解易的系统，在易学史上影响很深远。

第三章

魏晋隋唐易学

第一节 魏晋隋唐易学概说

魏晋隋唐易学的显著特色，就是一反汉易的烦琐学风和象数之说，而将《周易》同老庄玄学相结合，开辟了以老解易的新方向。研究方法的更新、研究成果的进展、以及对前人易学的总结，构成了本期易学引人注目的成就，使得本期易学成为承先启后的关键历史阶段。

本期易学的发展，存在四种不同倾向。

第一种倾向是直接继承汉易，继续以象数解易。如曹魏时期的著名占筮家管辂，以卜《周易》闻名于当时及后世；东晋孙盛，全力抨击以老庄玄学解易的倾向，维护汉易的传统；唐代李鼎祚编《周易集解》，仍将《周易》视为纯粹的卜筮之书，等等。作为与义理派相对立的一大易学流派，象数派的解易倾向在本期仍占有重要地位。

第二种倾向是以老庄玄学解易，抛弃了汉易的象数之学，开创了玄学义理派。这一派的主要人物有王肃、王弼、韩康伯等，唐代孔颖达亦推崇义理派。义理派的治易特点是，重视《周易》中蕴含着的哲学思想，治易不为占卜，不讲卦气说，更不谈阴阳灾变。

第三种倾向是易学与佛教相糅合。佛学东渐始于汉代中叶，至

南北朝始大盛。但佛学名相本难了解，若要中国人接受，不得不比附本土已有的理论。于是，佛教徒和佛学家便援引玄学家的理论来解释佛教理论，并进而以《周易》来解说佛教教义，这便产生了佛教与易学相糅合的倾向。如南朝梁武帝萧衍，就是这一易学倾向的代表。他通晓佛典，是当时有名的佛教徒，同时又精于儒学，著有解易著作多篇，虽早已亡佚，但从其他著作中所反映出来的倾向看，其解易著作糅合佛易是可以肯定的。唐代佛教兴盛，佛学家继续以易学理论来解说其教义，佛教与易学相糅合的倾向十分明显。如宗密的《原人论》以汉易的理论来解释佛教理论，李通玄以《周易》来解释华严宗的教义等等。盛唐读书人大都归于佛，儒佛互补，对易学的影响是不可忽视的。应当注意的是，佛易相糅合的倾向，与上述象数派、义理派的治易并非针锋相对，魏晋的佛学本就是玄学的支流，佛家“般若”多为魏晋谈玄者之依据。佛家讲易，不拘于象数义理，凡能用以解说佛理的都在援引之列。

第四种倾向是易学与道教相结合。本书前章已经介绍了两汉黄老派易学的情况，道家黄老派易学直接发展成以老庄玄学解易的玄学派。当然，道家不同于道教，但道教易学却与道家解易很有关系。道教是中国土生土长的宗教，它正式创立于东汉顺帝以后，经过魏晋南北朝时期的演变发展，至唐代达于兴盛。唐初，道教被列为儒、释、道三教之首，颇受推崇。在三教融合的情势下，道教徒也研究《周易》，并借助周易理论来宣传教义，为方术寻找理论依据。东汉魏伯阳的《周易参同契》对唐代道教徒影响很大，他们继承这一解易传统，借《周易》来讲炼丹术。此外，道教徒还根据《周易》卦象及汉易中的阴阳五行说、元气说等理论，创制出自己的一套世界图式，来作为道教宇宙观的基础理论。如《道藏》本《上方大洞真元妙经图》，即以太极为天地之本。道教易学在宋代很兴盛，这与唐代道教和易学的结合极有关系。如同佛易相糅合的倾向一样，道易相结合的倾向也并不单一排斥象数

或义理，但总的看来，道教易学主要吸收的还是象数之学。

以上四种倾向，代表了本期易学发展的总体面貌。但是，必须明确，这四种倾向并非齐头并进的。总的来看，玄学义理派易学是晋唐易学的主流，在易学史上影响十分深远。另一方面，汉易中的象数之学也并未中断，在本期仍很活跃。因此，义理学派与象数学派这两大流派的治易倾向才是最主要的，而佛教与道教的解易系统，从易学史上看，并未超出上述两大流派的理论框架，它们基本没有提出新的治易体例或理论体系，大抵是借助易学来解说自己的教义。所以，本章内容以介绍玄学义理与象数两大流派的易学为主。

魏晋南北朝时期易学发展的总体趋势，就是以王弼和韩康伯为代表的玄学义理派易学逐步兴盛起来，并成了当时易学发展的主流。但玄学义理派的壮大与发展并不是单纯的或一帆风顺的，而是通过与象数派的长期论争，经过两大流派的相互吸收和融合，并经历了与佛、道二教解易系统的长期浸润，在复杂的社会历史背景下逐渐完成的。义理派与象数派的争论纵贯了整个魏晋南北朝，直至隋统一，王学盛行，义理派才完全占据了主导地位。

早在曹魏之初，就有一些学者对《周易》中的哲学问题颇感兴趣，开始以玄学来说易，在当时产生了很大的反响。玄学派渐渐兴起，引起了很多儒家学者的不满，于是出现了一批反玄学的思想家，由批判老庄思潮入手，同玄学派的易学展开了论争。从易学史的角度看，这些人基本上继承的是汉易的传统，属于象数派，他们与玄学派的论争，亦即象数派与义理派的论争。在易学哲学的一些基本问题上，两派都有争论，这一场持久的辩论直到晋末才告一段落。到了南北朝时代，两大流派仍有斗争，但王弼易学开始占了上风，易学与佛教的糅合亦始于此时。在传统所讲的经学史上，上述易学义理派与象数派的论争，被称之为“郑（玄）王（弼）之争”。早在东汉末，郑玄经学就确立了地位，号称郑学，至魏晋时，又战胜了王肃学派，地位更加显赫。王弼注

易，排斥象数之学，以老庄玄学观点解易，在经学领域中震动极大，被称作王学。郑学与王学的斗争，至南北朝时仍在继续，经学有“南学”、“北学”之分。《北史·儒林传》说：“江左，《周易》则王辅嗣，……河洛，《周易》则郑康成……”就是说“南学”治易取王弼，“北学”治易取郑玄，这就是经学史上的所谓“经学分立时代。”至隋统一天下，南北之学方归于一统，北学并于南学。《隋书·经籍志》“易类”说：“梁、陈，郑玄、王弼二注，列于国学。齐代唯传郑义。至隋，王注盛行，郑学浸微，今殆绝矣。”可知此时王弼注本方占据主导地位，而象数派易学的地位却由大国降为附庸了。

上述玄学义理派与象数派的长期争斗及互相融合，即是魏晋南北朝时期易学发展的大体线索。王弼学派将《周易》纳入玄学领域，一扫汉易的象数之学，注重于义理哲学，创建了易学的玄学义理派，并经过长期的发展而取代了象数派的盟主地位，这就是本期易学发展的主体趋向。

在整个魏晋南北朝将近四百年的历史中，除西晋的短期统一外，中国一直处于大分裂状态，这是中国历史上最混乱，最黑暗的时期之一。由于汉末的封建豪强没有被胜利的农民战争彻底扫除，所以一直无法建立比较巩固的中央集权的统一国家。无论两晋还是宋、齐、梁、陈，因利乘便窃得统治权的，都是腐朽的汉族士族与混战中起家的军阀，在北朝则是少数民族的部落豪酋及腐朽的汉族士族。在如此野蛮、落后的腐朽力量统治下，人口锐减，生产停滞，政治腐败，物质与精神文明都受到了惨重的破坏。可是，在这样的历史状况下，魏晋南北朝时期的文化融合反而大大加强了，儒家一统的局面被打破，才有了道家玄学的兴盛、佛教的繁荣，传统的一切精神文化都受到激烈的冲击。本期易学之所以发生很大的变化，从终极原因上说，都不能不追溯到当时这种特定的历史环境。在汉代，统治思想采取的是儒家“经学”的形式，通经即可做官，人们的思想受到儒学的严重禁锢。汉末魏

晋以降，社会黑暗，生死无常，“学而优则仕”的门径早被堵死，经学再也难以维持下去了，于是，虚无放荡的“玄风”弥漫一时，玄学压倒了经学。老庄玄学提倡清静无为和简易，对解释古代典籍很有影响，一是清除了汉代经学的烦琐学风，二是打破了以儒家思想解经的传统，渗入了道家的观点。在这种风气的影响下，魏晋易学才走向了以老庄玄学解易的道路，并发展成为易学史上的义理学派。动荡不安的社会状况及统治阶级的需要，使得佛、道两教也开始大流行和大泛滥。这一土一洋的两种宗教，在当时社会失去精神支柱的情况下乘虚而入，很快取得了与儒教三足鼎立的地位。在此背景下，自然产生了易学与佛、道二教相糅合的现象。此外，尽管魏晋南北朝时代政治黑暗，社会动荡，但人们既要生存，物质生产就不能中断，因之，总结生产斗争经验的自然科学并没有停滞不前，在南朝还有较大的发展。从天文历法方面来看，西晋天文学家杨泉提出了“地有形而天无体”的命题，以天为元气；东晋天文学家虞喜著有《安天论》，反对天圆地方的“盖天说”，并发现了“岁差”现象；刘宋时代的何承天制定了“元嘉历”，祖冲之据此制定了“大明历”，测定出一回归年的日数为365.24281481日，月亮运行一周的日数为29.21222日，这些成果与现代科学的观测所得相比，误差十分微小。从数学方面来看，魏代刘徽著有《九章算术》注解，祖冲之求出圆周率精确到小数点后第七位。此外，在医药学、种植学，机械学等等方面，都产生了可观的新成就。自然科学的长足发展，不仅仅对于《周易》的数术之学极有促进作用，尤为重要的是，它对于易学哲学中的唯物主义哲学的发展，提供了至关重要的条件。自然科学的发达，任何时候都是人类认识与把握世界的促进剂。

隋唐时期，易学研究出现了有别于魏晋南北朝易学的崭新面貌。隋代两帝享国只有三十七年，但有着二十多年政治稳定、经济繁荣、国力强盛、文化发展的时期。此时的易学，主要倾向就是王弼注盛行，义理派占有主要地位。入唐以后，很快迎来了中

国封建社会的黄金时代，经学的研究出现了总结前人成果的新局面。本期易学发展的总体倾向，就是全面总结前人及同时人研究易学的成果，为宋以后易学的进一步发展奠定了坚实的基础。

代表这一主体倾向的事实，是孔颖达主编的《周易正义》与李鼎祚编的《周易集解》这两部易学巨著的问世。孔颖达主编的《周易正义》，继承隋代尊崇王学的传统，采用王弼和韩康伯注，并逐句加以解释，被后世称之为“孔疏”。《周易正义》全部保留了王派义理之学的精华，并时有发挥，同时也有选择地吸收了其他各家的易注，对王派加以发展和提高。《四库全书总目提要》说：“至颖达等奉诏作疏，始专崇王注，而众说皆废。”《周易正义》的产生，全面总结了易学义理派的成就，对当时及后世的易学发展发生了深刻的影响，成为汉易转向宋易的桥梁。李鼎祚的《周易集解》，汇集了汉易系统中象数派的易注，使得汉代易学家的许多注解得以保存和流传下来，这是一件了不起的成就。本书全面汇集和总结了两汉以来易学象数派的成就，对易学的发展实有深远的影响，同样成为宋元易学发展的重要保证。这两部著作虽各有重义理或偏象数的侧重，但同时又都有着融合两大流派易学的倾向，反映出恢宏大度的盛唐气象，这一点对于后世两大流派的互相借鉴与融合，也有着积极的意义。

除上述主体倾向之外，唐代易学的发展同魏晋南北朝时期一样，仍然存在着佛、道二教的解易系统，并在新的历史时期取得了进一步的成果，直接影响到宋元易学。

总的来看，隋周易学的成就主要在于对前世易学的总结，而其本身却很少提出新的研究体例或思想体系。这是一个承先启后的过渡时期，也是一个不可或缺的重要阶段。

唐帝国统一天下后，从“贞观之治”到“开元之治”，有长达一百三十年左右的兴盛时期，奠定唐王朝强盛的雄厚基础。政治的开明、经济的繁荣、仕路的开通、文化的发达，都为全面总结前人学术成果提供了保障。“太平盛世”的出现，必然产生文化上

的盛举，这是很好理解的。从思想文化背景来看，唐代最重要的文化现象还是儒、佛、道三教归一。经过东晋十六国与南北朝的大分裂时期，佛教在中国南、北方都传播开来，道家的宗教化也得以完成，唐代立国后，虽仍然利用儒学，但并未忽视佛、道二教的作用，总是借助于宗教来为政治斗争服务。总的看来，三教在唐代得到兼容并包，只不过在不同的时期地位次序不一致而已。文化的多元化，带来了学术空气的自由，本期易学进一步糅合佛、道，即是这一背景下的必然现象。总之，儒学地位的恢复、佛教的泛滥与道教的流行，是唐代思想文化方面的主要特点，它不仅说明本期易学多元发展的原因，而且可以表明本期易学并无重大建树的理由，因为当时大多数读书人都归于佛，易学当然少有发明。另外还应提及，唐代的自然科学也有一些发展。如天文历法方面，有李淳风的铜制浑天仪，能测定黄道经纬、赤道经纬和地平经纬；僧一行所造《大衍历》较历代历法都为高明。又如数学方面，王孝通著《缉古算经》，李淳风著《十部算经》，都发展了高深的数学研究。此外在医学、药理学、地理学等方面，都取得了一定的成就。所有这些自然科学的成果，对于破除迷信，促进易学研究中唯物主义哲学的发展，都起了一定的作用。

汉代经学重师传与家传，故易学的传授有系统可考。魏晋以降，经学式微，故本期易学不便考察传授世系。整个魏晋南北朝隋唐五代时期，传易注易之易学家甚多，此外，还有众多的政治家、文学家及其他学者也重视对于《周易》的研究，因此，易学典籍可说是极为丰富的。然而，由于年代的久远，这些文献绝大部分早已亡佚，能够流传下来的，仅仅是十不及一的一小部分。

魏晋南北朝时期解易者很多，如东晋张璠著有《周易集解》，《经典释文》引其“序”，列易家二十二位，多为魏晋以来有史料可查者，然而这些人的易学著作都已失传。整个魏晋南北朝的解易著作，现保存下来的完善的本子不多，较有价值的主要有魏王弼《周易注》（后收入唐孔颖达《周易正义》中）、《周易略例》

(有唐邢昺注本)、晋韩伯《系辞注》(孔颖达将其与王弼《周易注》合在一起,收入《周易正义》)、魏阮籍《通易论》(一卷,有四库全书本)等。此外,今存者尚有吴陆绩《注京氏易》、北魏关朗《易传》等寥寥数篇。除上述而外,研究魏晋南北朝易学尤不可忽视孔颖达的《周易正义》,其中保留了许多各家的佚文,颇有价值。《黄氏逸书考》亦辑有佚文。

隋唐五代的解易著作,《经义考》等书中著录很多,惜乎亦已大都失传,流传至今较有价值的有唐孔颖达《周易正义》、唐陆德明《周易释文》一卷、唐李鼎祚《周易集解》十七卷、唐史徵《周易口诀义》六卷、唐郭京《周易举正》三卷。其中以《正义》与《集解》最为重要,这是总结前人与时人研究成果的两部著作。此外,崔憬有《易探玄》三卷,阴宏道有《周易新论传疏》一卷,李淳风有《周易元义》一卷,都比较重要,可惜今天只能看到一部分佚文了。

第二节 魏晋南北朝玄学义理派的兴盛与发展

魏晋时期,王弼为代表的玄学家以老庄思想入易,一扫汉人象数之说,创立了易学的玄学义理派。玄学义理派的产生与发展,是本期易学的重大事件,也是中国易学史上的一个重要里程碑。本节拟全面讨论周易玄学义理派的兴盛与发展过程,并重点介绍本学派诸大家的易学观点及治易方法,揭示玄学义理派在中国易学发展史上的重要地位。

一 玄学义理派发展的一般状况

先秦学者治易,已有取义与取象两说,孔子即剖开了《周易》的卜筮外壳,使人们看到其哲学思想内核,奠定了后世义理派产生的基础。汉易以讲象数为主,义理派的发展受到当时社会

政治、文化的制约，始终未能成为易学研究的主流。但由于汉易象数愈演愈繁，终于走向了死胡同，重视取义的玄学义理派应运而生。然而玄学义理派的产生，不能仅以“物极必反”四字来概括原因，也不能只从历史背景的角度来考察，而应重在探索其文化原因及学术来源。从易学史的角度看，玄学义理派产生的前提条件，就是古文经学派的长足发展和魏晋玄学的兴起。

汉末经学有荆州学派，学风新颖，不同于旧经学。当时中原大乱而荆州独安，刘表为牧，天下文士多往归之，乃“开学官，博求儒士；使蒯母闾、宋衷等撰《五经章句》，谓之《后定》”（《魏志》卷六《刘表传》注引《英雄记》）。荆州群儒当首推宋衷，其人不唯治古文易，而且以注扬雄《太玄》著名，当时即为天下所重。有蜀人李譔游学荆州，传宋衷之学，对古文经学颇有贡献。曾遍注群经。时荆州经师荟萃，刘表本人亦研经学、注《周易》，形成盛极一时的荆州经学。荆州经学“删划浮辞，芟除烦重”（《全三国文·刘镇南碑》）一扫今文学末流烦琐之风，形成了新的学风，推动了古文经学的发展。从刘表易注及宋衷易注的佚文看，其解易轻视章句之学，颇近于费氏易的传统，这对于王弼易学是有直接影响的。

古文经学派的集大成者是曹魏的经学大师王肃。王肃字子雍，东海人，乃王朗之子。《魏志·王肃传》说他“年十八从宋衷读《太玄》，而更为之解”，是其学受宋衷影响颇大。王肃经学善贾、马之学，而有异于郑玄，在当时郑学独尊的情况下另树一帜，号为王学，属于纯粹古文经学派。由于司马氏势力的支持，王学在曹魏与西晋之时很昌盛，到东晋时才逐渐失势。关于《周易》，王肃著有《周易注》十卷，可惜今已失传，但就其佚文看，其解易注重义理而略于象数是可以肯定的。如其注损卦上九爻辞“上九，弗损益之，无咎，贞吉，利有攸往，得臣无家”说：

处损之极，损极则益，故曰不损益之。非无咎也，为下所益，故无咎。据五应三，三阴上附，外内相应，上下交接，

正吉也，故利有攸往矣。刚阳居上，群下共臣，故曰得臣矣；

得臣则万方一轨，故无家也。（《周易集解》引）

很明显，这是以《易传》的观点解释经文。值得注意的是，王弼《周易注》对这一段爻辞的解释，竟直承王肃之说，大同小异，此可见王肃易注对于王弼解易的直接影响。除《周易集解》外，《黄氏逸书考》、《汉上易丛说》等书亦引有王肃易注的佚文，总的看，王肃解易排斥汉易学风，不讲卦气、卦变、互体、纳甲等说，不谈阴阳灾变，继承了费氏易学的传统。

从荆州经学到王肃经学，纯粹古文经学派得到了长足发展。古文经学派解易不取汉易的象数之学，注重义理的阐发，文字力求简明，这一学风对于玄学义理派的产生有直接的影响，成为玄学义理派产生的前提条件之一。事实上，王弼易学正是继承和发扬了这一风气的，世传王弼用费氏易，之所以用费氏易，不仅仅因其所用易文为古文，更是因为古文易沿袭了“以传解经”的传统。

玄学义理派的形成，除受古文经学派发展的影响外，与老庄思潮的影响、魏晋玄学的兴起是分不开的。“玄学”又称为“形而上学”，魏晋玄学指魏晋时期以老庄思想为骨架的一种特定的哲学思潮，它主要讨论“本末有无”问题，即专讲形而上学的世界本体论问题，玄远而不切世务，故称玄学。魏晋时期老庄学说流行，其原因是多方面的，诸如经学的烦琐荒诞引起了简单与抽象思想的发展，动乱的社会现实使人们逃避斗争而信奉老庄，儒家思想的衰落使得封建纲常名教需要新的理论来论证等等，都造成了老庄思潮的活跃。于是，儒、道、名、法各家出现了合流的趋势，玄风开始大盛。

曹魏正始年间至于西晋，玄风笼罩一切，对于当时的学术产生了巨大影响。当时的玄学家解释古代经典，都以简明为主，形成了一种新的学风。在这种风气的影响下，易学很自然地由汉易的烦琐象数之学转向了以老庄玄学解易的道路，并逐渐形成了易学史上的大流派。

正始时期的玄学家以何晏、王弼为代表，而尤以王弼的思想影响最大。王弼著有《周易注》，首开以玄学观点解易之风气，成为玄学义理派的创始人。

正始之后是玄学史上的所谓“竹林时期”，以“竹林七贤”为代表，其中重要人物是阮籍、嵇康和向秀。从玄学发展上看，阮籍、嵇康对王弼哲学有所超越，提倡“越名教而任自然”，“非汤武而薄周孔”，认为“老子、庄周是吾师也”，代表了玄学发展的新阶段。从易学史上看，竹林七贤亦提倡以玄学解易，对于王弼易学有所继承与发展。嵇康著有《周易言不尽意论》，向秀著有《周易义》，阮咸著有《周易难答论》，惜乎皆已失传，但就篇题及少数佚文看，以玄学入易而讲求义理是可以肯定的。代表竹林时期义理派易学成就的，今天只存有阮籍的《通易论》。

阮籍字嗣宗，陈留人，生于东汉建安十五年（公元210年），卒于魏元帝景元四年（公元263年）。其为人任性不羁，博览群籍，尤好老庄，饮酒使气，借以避祸，为当时著名玄学家与文学家。《通易论》主要采取取义说，杂以道家的自然无为说，来论证礼教之治，其主要内容有两个方面。

第一，关于什么是《易》。《易》是什么的问题从来有两种解释，一曰“天地本易”，二曰“易本天地”，从哲学上看，前者是唯心的，后者是唯物的。阮籍认为，《周易》是反映天地之道的，是讲变化的书，其《通易论》说：

易者何也？乃昔之玄真，往古之变经也。……易之为书也，本天地，因阴阳，推盛衰，出自幽微，以致明著。……

易之为书也，覆燾天地之道，囊括万物之情。

此以易本天地，讲变化之道。什么是变化？他说：

道至而反，事极而改。反用应时，改用当务。应时故天下仰其泽，当务故万物恃其利，泽施而天下服。此天下之所以顺自然惠生类也。

显然，阮籍认为《周易》所阐明的变化规律，并不是神人或上帝

的意志，而是天地万物（自然）自己变化的规律。据此，他进一步得出结论说：“天地，易之主也；万物，易之心也”（《通易论》）。这是前所未有的对于《易》的唯物主义解释，具有重要意义。

第二，关于六十四卦的卦序。阮籍认为，《周易》的卦序揭示了事物变化的法则和盛衰转化的过程，《通易论》的主要内容即是依据《序卦传》来解释六十四卦的卦序。如其解释上经从乾卦到泰卦说：

《乾》元初潜龙勿用，言大人之德，隐而未彰，潜而未达，待时而兴，循变而发。天地既设，《屯》《蒙》始生，《需》以待时，《讼》以立义，《师》以聚众，《比》以安民。是以先王建万国，亲诸侯，收其心也。原而积之，畜而制之，是以上下和洽，裁成天地之道，辅相天地之宜，以左右民，顺其理也。

又如其解释下经《咸》、《恒》二卦说：

天地易之主也，万物易之心也。故虚以受之，感以和之，男下女上，通其气也。柔以承刚，久其类也。

诸如此类对于各卦的解释，或本《序卦传》之义，或取《彖传》、《象传》之说，皆以取义为主，由儒家立场来论述礼法名教。他认为，社会历史的变化寓于六十四卦变化的原理之中，卦序可以说明事物由盛到衰的过程，故而依照卦序可以推测吉凶。孔子作《系辞传》，曾反复说明六十四卦的结构寓有深刻的思想内涵，然而汉易却将六十四卦看成四时节气变化的过程，卦气说的实质即是讲阴阳变化决定社会活动，属于迷信。阮籍虽然没有直接发挥孔子的易说，但却以卦序表明的盛衰消息来解说人类社会历史的兴衰过程，这就抛弃了汉易卦气说的天人感应迷信，发扬了重义理切人事的《易传》精神，对于义理派易学的发展具有一定的推动作用。

竹林七贤之后，是玄学史上的所谓“中朝时期”，主要指西晋

惠帝前后，玄学的代表人物有郭象、裴頠等。本期的玄学家并无系统解易的著作，但由于提倡和宣扬玄学，也提出了一些具有理论意义的易学哲学问题。限于历史文献的不足，我们只能讲述一下欧阳建的《言尽意论》。

欧阳建，字坚石，渤海南皮人，生年不详，死于晋惠帝永康元年（公元300年）。他是石崇的外甥，故《晋书》中只于《石崇传》后附有关于他的几行文字，记载甚略。他的著作，只留下一篇《言尽意论》收于《艺文类聚》卷十九。所谓“言尽意”，是对“言不尽意”而言的。《系辞传》即已提出言与意的问题，说“圣人立象以尽意，设卦以尽情伪，系辞焉以尽其言”，认为卦爻辞能尽言尽意。荀粲则提出言不尽意说，认为圣人之言不能尽圣人之意，《周易》中的深奥义理不可言说。欧阳建的《言尽意论》文章很短，但说理深透，他说：

夫天不言，而四时行焉。圣人不言，而鉴识存焉。形不待名，而方圆已著；色不俟称，而黑白以彰。

此是说形自方自圆，不是名为方圆才方圆，色自白自黑，不是叫它为白黑才白黑。所以，“名之于物，无施者也；言之于理，无为者也”，名只是事物之名，并不给事物增加什么东西；理是事物之理，它并不给事物增加什么理。寥寥几句话，正确地说明了名与实的关系。但是，名既无加于物，为什么又要正名、立言呢？文章论述名言的作用说：

诚以理得于心，非言不畅，物定于彼，非名不辨。

内心明白了事物之理，不用言辞就不能表达出来；事物本身定在那里，不起个名字就无从辨识。名称和言辞是用以表达思想的，名是人定的，“非物有自然之名”，理是人讲的，“非理有必定之称”。所以“欲辨其实，则殊其名；欲宣其志，则立其称。”由于这个道理，作者得出结论：

名逐物而迁，言因理而变。此犹声发响应，形存影附，不得相与为二矣。苟其不二，则言无不尽矣。吾故以为尽矣。

名跟物走，言随理变，名与物言与理不是两不相关，既然二者不可分割，言也就可以尽意。这一言尽意论虽没有具体论述《周易》的有关问题，但却继承了立象以尽意、系辞焉以尽言的说法，既发挥了《易传》传统，又批评了按庄学观点解易的过失，将物象与义理统一起来，这对易学史是一个贡献。一般认为，欧阳建此文反对玄学解易，排击何、王而张扬儒学传统，从易学上看当属象数派。实则不然，王弼的“得象在忘言”并非主张言不尽意，而是说不可执着于卦爻辞而有碍于得象，倒是管辂认为阴阳之数只可心会不可言传，主张“言不尽意”（参见下节）。欧阳建认为《周易》的深奥义理可以言说，这对于义理学派的发展是很有意义的。

还值得一提的是玄学派易学家殷浩和刘惔。殷浩，字深源，陈郡长平人，乃韩康伯的舅父，《晋书》本传说他“识度清远，弱冠有美名，尤善玄言，与叔父融俱好老易”。刘惔，字真长，沛国相人，《晋书》本传说他“少清远，有标奇，……尤好老庄，任自然趣”，年三十六而卒。殷、刘二人并无解易之作流传，但有文献记载二人与属于象数派易学家的孙盛辩论易象的事迹：

殷中军（浩）、孙安国（盛）、王（濛）、谢（尚）能言诸贤，悉在会稽王（即简文帝）许，殷与孙共论易象妙于见形。孙语道合，意气干云，一坐咸不安孙理，而辞不能屈。会稽王慨然叹曰：“使真长来，故应有以制彼。”既迎真长，孙意已不如。真长既至，先令孙自叙本理。孙粗说已语，亦觉殊不及向。刘便作二百许语，辞难简切，孙理遂屈。一坐同时拊掌而笑，称美良久。（《世说新语·文学》）

时孙盛作《易象妙于见形论》，帝使殷浩难之，不能屈。帝曰：“使真长来，故应有以制之。”乃命迎惔。盛素敬服惔，及至，便与抗答，辞甚简至，盛理遂屈。一坐抚掌大笑，咸称美之。（《晋书·刘惔传》）

关于易象的性质，是为魏晋易学的一个热门话题。殷、刘二人的

言论并没有传下来，具体内容不得而知，但孙盛确为拥护汉易传统、反对以玄学解易的儒家学者。因此，殷、刘对孙盛的驳难，实表明了当时象数与义理两大流派的论争。孙盛认为卦爻画及其所取之物象为《周易》的妙道所在，殷、刘二人则否定这一观点，这就是双方辩论的焦点所在。可想而知，这种争论，对于义理学派的发展是有推动作用的。

东晋时期义理派的大家是韩康伯，他直承王弼易学而又有发展，对于玄学义理派的最终成熟作出了巨大贡献。关于韩康伯易学，我们以后再予以详论。

玄学义理派产生和兴盛于魏晋，至南北朝时期，已成为易学的主流。随着社会历史条件的变化，南北朝时期义理派易学又呈现出不同于魏晋的新貌。《北史·儒林传序》论述南北不同学风时说：“南人简约得其英华，北人深芜穷其枝叶。”南朝与北朝地理不同，民风有异，学风亦大不同，南人趋于简明，北人则穷于章句。就易学来说，当时南朝采用的是王弼注，而北朝采用的是郑玄注。因此，我们所讲的南北朝义理之学，实仅指南朝。关于北朝治易状况，我们留待后文介绍象数派易学时再讲。

南朝刘宋时代，曾立儒学馆于北郊，一时文运大兴。但何尚之为丹阳尹，又置玄学，聚生徒，与经学相抗。总的说，刘宋经学不昌，玄风仍畅，以玄学解易是为主流。南齐曾立国子学，置学生二百人，但这大抵只是国家的装饰，相当程度上并无具体工作。因之，宋齐两代之易学，可谓王弼易之余绪。本期值得一提的易学家是伏曼容。伏曼容字公仪，平昌安丘人，《梁书》有传，称其“少笃学，善老、易，”“宋明帝好《周易》，集朝臣于清暑殿讲，诏曼容执经。”其人多才多艺，通于音律、射驭、风角、医算之学，聚学生上百人，并著有《周易集解》。由于其书已失传，他对《周易》义理是否有新的创见已不得而知，但由其“善老、易”这点来看，其解易重视义理是可以肯定的。

梁代学术新兴，名儒云集，武帝时代是整个南朝经学最盛之

时。武帝天监四年，曾立五馆，开国学，置五经博士以开仕路，致令天下学子负笈云集。又有昭明太子好学，门客众多，东宫藏书号称三万。当此学术振兴之际，易学的繁荣是必然的，其发展趋势一是易佛糅合，二是老易结合、以虚无解释《周易》原理。梁武帝萧衍是易佛糅合的代表，以老易结合讲义理的代表则可举出何胤。何胤字子季，庐江人，曾师事沛国刘瓛，受《易》及《礼记》、《毛诗》。其为人颇有当时儒者气质，融合儒道，常思隐遁，曾栖隐于秦望山，故《梁书》将其收入《处士传》。有《周易注》十卷，已佚，但就其性格、学风来看，以老庄入易而清谈义理是无可怀疑的。

陈代建国之初，天下纷乱，无暇文事，至二世文帝之时，始置学官，集生徒，但也不过是齐梁学术的余波了。从易学上看，本期的周弘正、张讥的易学，倒是对于《周易》义理有些新的理解。

周弘正，字思行，汝南安城人。《陈书》本传说他“年十岁，通《老子》、《周易》”，十五岁召补国子生，即于国学讲《周易》，“诸生传习其义”。梁武帝时，弘正曾上书武帝，启《周易》疑义五十条，并与武帝讨论乾坤二系。其为人特善玄言，性情简素，博学多通，著有《周易讲疏》十六卷，原书虽已失传，但据《周义正义》及《黄氏逸书考》所辑佚文，可粗知其易学大概。从对《周易》义理的理解看，他的贡献在于对《序卦》的解释：

序卦以六门主摄：第一天道门，第二人事门，第三相因门，第四相反门，第五相须门，第六相病门。如乾之次坤，泰之次否等，是天道运数门也。如讼必有师，师必有比等，是人事门也。如因小畜生履，因履故通等，是相因门也。如遁极反壮，动竟归止等，是相反门也。如大有须谦，蒙稚待养等，是相须门也。如贲尽致剥，进极致伤等，是相病门也。

（《周易正义》引）

这里将六十四卦分为六门，意为卦序表示事物之间存有六种联系，这是继阮籍《通易论》之后对卦序问题的又一次发明，对义理派

易学的发展很有影响。

张讥字直言，清河武城人。《陈书·儒林传》说他“幼聪俊，有思理，年十四通《孝经》、《论语》。笃好玄言，受学于汝南周弘正，每有新意，为先辈推伏”，陈末官至国子博士、东宫学士。其为人性极恬静，不求荣利，以讲授《周易》、《老子》、《庄子》为务，著有《周易义》三十卷，是为清谈家类的学者。其易著亦已失传，据《周易正义》之引文，他对于《说卦传》中“参天两地而倚数”的解释较有新义：

以三中含两，有一以包两之义，明天有包地之德，阳有包阴之道。故天举其多，地言其少也。

此认为三中含两，有一包括二、即天包括地之意，实以天数为三，地数为二。按，对于《说卦传》中这句话，旧解均不甚达意，实际上“参”“两”有参互之义，“参天两地”即“参两天地”，谓天数地数参合一起，形成大衍之数（即天地之数），用以分二、挂一、揲四、归奇等等，以得出七、八、九、六之数。张讥的解释并不符合于《说卦传》的原意，但他却以“三中含两”来说明“一以包两”，这就使得“一”含有了整体的“一”的含义，这一点是前人没有提到的，对后世易学较有影响。

通观南朝易学发展之史迹可知，本期易学虽然也很“热”，但在学术上却没有什麼重大进展，不仅没有形成新的治易体例，有独立见解的学者也极少，更没有象郑玄那样的集大成者。然而，正因如此，本期倒产生了一种新的学问，那就是对东汉、魏晋以来的易注再加以新的注解，消极地表现自己的主张，这即是所谓“义疏之学”。唐代义疏之学大盛，《五经正义》可谓魏晋至隋义疏学的集大成之作，由此可知南朝义疏学的重大影响。

二 开创玄学义理派的王弼易学

王弼，字辅嗣，三国时魏国山阳高平人，生于魏文帝黄初七

年（226年），卒于魏齐王嘉平元年（249年）。王弼的父亲王业，作过尚书郎，祖父王凯与王粲（建安七子之一）是亲兄弟，其家可谓书香门第。何劭《王弼传》说王弼“幼而察慧，年十余，好老氏，通辩能言”，其为人确是天才卓出，且资性和理，辞才逸辩，颇为自负，另一方面又倜傥不羁，乐游宴，解音律，善投壶，取老庄虚无的生活态度。从仕途上看，王弼并不得意，虽受曹爽看重，却一直未得重用，只在何晏手下作一名尚书郎。二十四岁时，遇一场痼疾，暴病而死，并无子嗣。后人每读王弼著作，多感叹其天才不寿，为这位二十四岁青年的才华而惊叹。

王弼做学问的路子，是把《老子》、《庄子》、《周易》沟通起来，合称“三玄”，并以之解释《论语》，实际上具有强烈的尊道排儒倾向。他和何晏的言论在当时颇为惊世骇俗，被称为“正始之音”，他们还被奉为清谈的祖师。

王弼的著作有《老子注》、《周易注》、《周易略例》和《论语释疑》四种，后者已经佚失，只在皇侃《论语义疏》及邢昺《论语注疏》中存有一些片断。

从总体上说，王弼的易学观，就是把《周易》看成为讲政治哲学的书，进而以得意忘象说、取义说和爻位说来排斥汉易中烦琐的象数之学及占候迷信，开创以玄学解易的新风气。王弼所重视与推崇的主要为老庄玄理，他的“取义”实是取道家玄学之义。从今存王氏《周易注》和《周易略例》来看，其内容虽较丰富，但都并不超出上述易学观的范围，兹取其要者分述如下。

（一）得意忘象说 王弼注易一扫汉人象数之说，言《易》最重得“意”，提出了得意在于忘象的新观点，他说：

夫象者，出意者也，言者，明象者也。尽意莫若象，尽象莫若言。言生于象，故可寻言以观象，象生于意，故可寻象以观意。意以象尽，象以言著。故言者所以明象，得象而忘言，象者所以存意，得意而忘象（《周易略例·明象》）
这段话是对《系辞传》：“圣人立象以尽意，设卦以尽情伪，系辞

焉以尽其言”的解释，认为象只是用以表达意的一种手段或方式，一旦得到了意，作为该卦的象也就可以忘掉不管了。下文接着又依据《庄子·外物篇》的语意举例说明这一道理：“犹蹄者所以在兔，得兔而忘蹄；筌者所以在鱼，得鱼而忘筌也。然则言者象之蹄也，象者意之筌也。是故存言者，非得象者也，存象者，非得意者也。”这里所表述的言、象、意三者的关系是，言（卦爻辞）是用以说明象（卦爻之取象）的，即得到卦象便可忘掉卦爻辞了；卦象是用以显现卦义的，即得卦爻之意便可忘掉卦象了，就好比捕猎到鱼兔便可弃掉筌蹄一样。他还进一步认为：“忘象者，乃得意者也，忘言者，乃得象者也。得意在忘象，得象在忘言。故立象以尽意，而象可忘也；重画以尽情，而画可忘也。”王弼在这里当然不是不要象，而是说执着于象便碍于得意，执着于卦爻辞便有碍于得象，要人们不可拘泥于象，而失掉了象背后的意。针对汉人解易专门在卦象上烦琐附会的弊病，王弼还深刻地批评说：

是故触类可为其象，合义可为其征。义苟在健，何必马乎？类苟在顺，何必牛乎？爻苟合顺，何必坤乃为牛，义苟应健，何必乾乃为马。而或者定马于乾，案文责卦，有马无乾，则伪说滋漫，难可纪矣。互体不足，遂及卦变，变又不足，推致五行，一失其原，巧愈弥甚，纵复或值，而义无所取，盖存象忘意之由也。忘象以求其意，义斯见矣。

得意忘象说的主要内容也就是上述这些，从易学史上看，此说首次讨论了言、象、意三者的关系，将卦义看成居于卦爻辞与卦爻象之上的第一位的东西，这是具有重要意义的。汉人讲易依象解辞，取象烦琐众多，以致越讲越繁，互体、卦变之后，又有五行、八宫、纳甲、爻辰、卦气、世应诸说，搞得叠床架屋，乌烟瘴气，离易之本意反而越来越远。因此，王弼批判易象数派的定马于乾、案文责卦，是很有眼光的卓见。而此说所标举的贬斥象数专注义理的主张，对于易学之发展实有深远的现实与历史意义。但另一方面，此说也是很有问题的，它在一定程度上将意与

象、象与言对立了起来，似乎言是得象的障碍，象是得意的障碍，这就将取义的主张引向了“忘象以求意”的玄学道路。扫除汉易象数之学的种种流弊是必要的，但应用所谓“得意忘象，得象忘言”的办法却解决不了这个问题。其实《说卦传》本身早已说明了定马于乾、案文责卦方法的错误，解决了八卦的性质与取象的关系问题。乾卦之义是“健”，其取象不一定执着于龙马之象，它既可为马，又可为天、为君、为父、为首等等^①。明确了这一道理，象数派取象泛滥，比附成灾之失自可清算，而王弼“得意忘象，得象忘言”方法之片面偏激亦可了然。

（二）释大衍义 王弼注《易》摈弃象数而专数玄学义理，其推陈出新之意又明显可见于他对大衍义的解释。何劭《王弼传》说：

弼注《易》，颍川人荀融难弼大衍义。弼答其意，白书以戏之曰：夫明足以寻极幽微，而不能去自然之性。颜子之量，孔父之所预在，然遇之不能无乐，丧之不能无哀。人常狭斯人，以为未能以情从理者也，而今乃知自然之不可革。是足下之量，虽已定乎胸臆之内，然而隔逾旬朔，何其相思之多乎？故知尼父之于颜子，可以无大过矣。

这里记述了一件有关玄理的王弼佚事。《系辞传》说“大衍之数五十，其用四十有九”，还说“天数二十有五，地数三十，凡天地之数五十有五”，这就产生了两个难解之题：一是大衍之数与天地之数的关系，二是大衍之数何以只用四十九。所以，王弼注《周易》，荀融要以此来诘难他。王弼写信回答了荀融的质疑，同时又开了个笔墨玩笑，讲玄学的所谓“自然之性”。至于王弼回答荀融的关于大衍义的解释，则见于韩康伯的《周易·系辞注》引文：

王弼曰：演天地之数，所赖者五十也。其用四十有九，则其一不用也。不用而用以之通，非数而数之以之成，斯《易》之太极也。四十有九，数之极也。夫无不可以无明，必因于有，

① 参见金景芳《周易全解序》。

故常于有物之极，而必明其所由之宗也。

这里并未讲大衍之数与天地之数的关系，回答的只是第二个难题。王弼在相信天地之数依赖于五十之数推衍的前提下，以“其一不用”来解释“其用四十有九”。他认为，这个不用的“一”即是指“太极”，但“太极”既不是万物之外的另一实体，又不是具体的事物或数学上的一，而是作为世界本原（即天地万物本体）的“无”。这个“无”无形无名，不可言说，所以无法由其自身来加以说明，只能凭借有形有名的具体事物来显示其作用。从筮法上来说，这个不用的“一”不参与分二、挂一、揲四等揲蓍的过程，所以“不用”；但整个揲蓍求卦的过程中它又有其功用，所以，“不用而用以之通”。这个“一”本身不是数，没有它揲蓍才可得出七、八、九、六之数，所以“非数而数以之成。”揲蓍只能以四十九为限，所以说“四十有九，数之极也”。这个不用的“一”是通过所用的“四十九”的变化来显出自己的功绩，就好比无形无名的太极（即“无”）要通过有形有名的具体事物来显示自己一样，所以说“无不可以无名，必因于有”（“无”不能用“无”来说明，必须借助于“有”）。揲蓍为了求卦，必须在四十九数之上来说明具体事物，这就好比，我们要了解天地万物的种种现象，必须站在个体事物的极限处，必须了解其本体。所以王弼得出的结论就是：“故常于有物之极，而必明其所由之宗也。”

很明显，王弼的“大衍义”，就是以玄学中的“无”来解释筮法中不用的“一”和易学中的“太极”。那么，这种玄虚的解说有什么创见和意义呢？我们有必要先看一下汉儒对于大衍义的解释。

京房认为：“五十者谓十日、十二辰、二十八宿也，凡五十”（孔疏引）。又曰：“其一不用者，天之生气，将欲以虚来实，故用四十九焉”（同上）。《易纬·乾凿度》：“日十干者音也，辰十二者六律也，星二十八者七宿也，凡五十，所以大闡物而出之者也。”马融曰：“易有太极，北辰是也……北辰居不动，其余四十九，转运而用也”（孔疏引）。荀爽曰：“卦各有六爻，六八四十八加乾

坤二用，凡有五十，乾初九潜龙勿用，故用四十九也”（同上）。郑玄曰：“天地之数五十有五，以五行气通，凡五行减五，大衍又减一，故四十九也。衍，演也。天一生水于北，地二生火于南，天三生木于东，地四生金于西，天五生土于中。阳无耦，阴无配，未得相成。地六成水于北，与天一并，天七成火于南，与地二并，地八成木于东，与天三并，天九成金于西，与地四并，地十成土于中，与天五并也。大衍之数五十有五，五行各气并，气并而减五，惟有五十。以五十之数不可以为七八九六卜筮之占以用之，故更减其一，故四十有九也”（郑玄《周易注》）。姚信、董遇曰：“天地之数五十有五者，其六以象六画之数，故减之而用四十九”（孔疏引）。以上各家说法五花八门，奇奇怪怪，却没有一个讲对的，不过细审各说，倒可以发现一个共同点，那就是诸说都建立在汉代宇宙学的基础之上，与卦气说联系在一起，超不出象数解易的范围。因此，汉代易学的太极说显得支离破碎，捉襟见肘。对比王弼对大衍义的解释可知，王说是尽扫旧说，摒象数而倡玄理，全面否定了汉易的太极观，通过对大衍之数的解释，以太极为世界之本原（即“无”），这就将太极观念玄学化了，表现出“体用如一”“本末不二”的哲学观点。因之，王弼释太衍义实有创新，其意义在于，一是清除汉易象数之学，体现了玄学解易的新成果；二是提出了哲学上的新命题，对中国哲学思想之发展作出贡献；三是体现了以玄学义理入易的研究方法，推动了易学义理学派的发展，对于后世易学产生了深远影响。

当然，我们的上述评定是从易学史的角度来讲的，企图历史地看待王说的地位。实际上，王弼对大衍义的解释也是完全错误的。关于大衍义的解说，不仅汉代至王弼没人能说对，后人的解释也都说不到点子上，如宋人朱熹迷信于“河图”，认为大衍义“皆出于理势之自然，非人之知力所能损益也”（《周易本义》），更是荒谬之极。直到今人金景芳才解决了这个问题。金景芳认为《系辞传》讲的“大衍之数五十”，实应为“五十有五”，古书上脱

落“有五”二字。上文自“天一地二”至“此所以成变化而行鬼神也”一大段文字，正是对“大衍之数”所作的说明。因此，所谓“大衍之数”，也就是“天地之数”，天数一三五七九与地数二四六八十，合为天地之数五十有五，这就是“大衍之数”。历代释易之人不察脱文之实，是以作出种种牵强的解说。至于“其用四十有九”，更没有什么奥妙，完全是出于人为的安排，因为四十九根蓍草经过四营才能得出七八九六之数，才能定爻成卦，而五十根蓍草全用是得不出卦的^①。

（三）取义说 王弼对《周易》卦爻辞的解释以取义为主，力排汉易象数之学，注易文字简略易懂，深合《文言》之旨，这与他继承和发扬《易传》的取义说是分不开的。他对六十四卦及其卦爻辞的解释皆主取义说，例如讲卦名，他认为“蒙卦”是蒙昧之义，“需卦”是“饮食宴乐”之义，“讼卦”是听讼之义，“师卦”是“兴役动众”之义，如此等等，都释之以义理而不谈象数。又如解释卦爻辞，讲乾卦九二爻“见龙在田，利见大人”，曰：

出潜离隐，故曰见龙，处于地上，故曰在田。德施周普，居中不偏，虽非君位，君之德也。初则不彰，三则乾乾，四则或跃，上则过亢，利见大人唯二，五焉。（《周易注·乾》）
解释乾卦九四爻辞“或跃在渊，无咎，”曰：

去下体之极，居上体之下，乾道革之时也。上不在天，下不在田，中不在人，履重刚之险而无定位，所处斯诚进退无常之时也。近乎尊位，欲进其道，迫乎在下，非跃所及。欲静其居，居非所安，持疑犹豫，未敢决志。用心存公，进不在私，疑以为虑，不谬于果，故无咎也。（同上）

在这些解释中，王弼均以简洁的文字言义理，而不取卦变、互体、取象之说。此外，他对于八经卦的解释也主取义说，以乾为健，坤为顺，震为威惧，巽为申命，坎为险陷，离为丽，艮为止，兑为

^① 参见金景芳：《学易四种》、《周易全解》。

悦。如其解释震卦卦辞“震来虩虩”，曰：

震之为义，威至而后乃惧也，故曰震来。虩虩，恐惧之貌也。震者，警骇怠惰以肃解慢者也。（《周易注·震》）

这里以震卦为威惧，“震来”是人心中的一种恐惧感，“虩虩”是形容“震来”的，表现这“惧”的状态、程度。汉人注此大都以震为雷象，如郑玄亦如此，但王弼却有意回避取象，不以震为雷而只取其威严之义，与象数派解易的学风相对立。

为了贯彻取义说，王弼还提出了象生于义的观点，他的《周易注》解释乾卦《文言》曰：

夫易者象也，象之所生，生于义也，有斯义然后明之以其物。故以龙叙乾，以马明坤，随其事义而取象焉。是故初九九二，龙德皆应其义，故可论龙以明之也。至于九三，乾乾夕惕，非龙德也，明以君子当其象矣。统而举之，乾体皆龙，别而叙之，各随其义。

此认为先有某卦之卦义，然后方有所取之物象，象生于义，卦义乃为第一位。王弼《周易略例·明象》一篇，是从理论上进一步说明象生于义的，甚至从而提出了“得意忘象”的玄学理论，其具体内容已如前述。

王弼的取义说表现了王氏易学与汉易象数学派的主要区别，作为魏晋时期义理学派的代表，他推崇卦义，鄙视取象，对于摒除象数之学，发扬义理之学实有重要意义。王弼之后，义理学派解易无不重义理而黜象数，其影响是十分深远的。由此可知，抽去了取义说，王弼易学也就失去了精髓。从易学发展的历史来看，王弼高标取义之说，一扫汉易象数派的烦琐学风，将陷于绝境的易学解放了出来，这就开辟了易学研究的新方向。当然，王弼的取义说也是不完善甚至有过失的。他认为只有取义说才符合《周易》经传文的本意，过分追求卦爻象与卦爻辞之间的必然联系，致使自己常陷入前后矛盾之中，此其一。他将易注纳入其玄学范围，随意以老庄思想来附会《周易》经传文，并将此视作“义”，造成

了《周易》研究领域的玄风泛滥，其影响有不好的一面，此其二。但总的看得大于失，应予充分肯定。

（四）爻位说 《彖传》解释卦体，有爻位之说，《小象》解爻辞亦采爻位说。王弼继承《易传》传统，注易亦主爻位说，并据此排斥取象、互体、卦变、纳甲诸说，因而，爻位说成了王弼义理之学的重要组成部分。

王弼爻位说的中心观点是以一爻为主，即认为某卦和全卦意义主要决定于其中一爻的意义。《周易略例》说：

凡象者通论一卦之体者也。一卦之体必由一爻为主，则指明一爻之美，以统一卦之义，《大有》之类是也。

一卦六爻各有其义，全卦意义应如何定？此明言以一爻为主。为什么要以一爻为主呢？王弼进一步解释说：

夫众不能治众，治众者至寡者也。夫动不能制动，制天下之动者，贞夫一者也。故众之所以得咸存者，主必致一也。动之所以得咸运者，原必无二也。物无妄然，必由其理。统之有宗，会之有元，故繁而不乱，众而不惑……故自统而寻之，物虽众，则知可以执一御也。由本以观之，义虽博，则知可以一名举也。（《周易略例·明象》）

这是说，一卦六爻变化多端，看起来繁乱无章，但实际上总是有一个中心观念为主，由它来规定六爻的变化及意义。抓住了这个中心观念，即抓住了为主之爻，就能够以简取繁，把握住全卦的最高原理，而不为“物众义博”所迷惑。那么，怎样才能抓住为主之爻即如何判定哪一爻为主呢？王弼注易常用如下两种方法。

一是看二五爻，因二五爻居于中位，常为一卦之主体，这一点《明象》中说得很明确：“故六爻相错，可举一以明也。刚柔相乘，可立主以定也。是故杂物撰德，辨是与非，则非其中爻，莫之备矣。”基于这种认识，王弼《周易注》中常以二五爻为主爻，如其注上经讼卦卦辞，以九二阳爻居中位来判定其为主爻，能够应听讼之“任”。又如其注下经困卦卦辞，认为九二阳爻居中位，

虽受初六与六三阴爻包围，但“处困而用刚”，能济困境，故为全卦主爻。这一重视中位的看法，是典型的爻位理论，与变卦说同出一源，王弼的贡献，在于他以得位之爻为主爻，从而去追求一卦的卦义，而并非繁复地用以讲可变爻、不变爻之类。

二是看阴阳爻，凡全卦六爻中只有一个阴爻或一个阳爻的，这个阴爻或阳爻即为该卦之主爻。这一点《明彖》中说得更肯定：“夫少者多之所贵也，寡者众之所宗也。一卦五阳而一阴，则一阴为之主矣；五阴而一阳，则一阳为之主矣。”六十四卦中五阴一阳之卦与五阳一阴之卦各六，前者为师、比、谦、豫、剥、复，后者为小畜、履、同人、大有、夬、姤，这些卦的卦义，取决于该卦中唯一的阴爻或阳爻的爻义。

此外，凡不在上述两种情况之内的，王弼也有办法找出为主之爻，但并无什么规律可循，有的讲得有道理，有的则属强为之解。比如其释屯卦说：

此一卦皆阴爻求阳也……初体阳爻，处首居下，应民所求，合其所望，故大得民也。（《周易略例·卦略》）

认为初九爻为屯卦主爻，决定全卦之义。这大抵是由卦、爻辞意义上的联系来看的，并没有什么确定的依据。不过他的解说是有其特点的，那就是不用卦象，而专注于义理。

一爻为主的观点是王弼爻位说的中心，除此而外，他也讲爻变，认为爻的性质在于变通。但他的爻变观是和取义说相联系的，认为爻有变动往来，故爻义亦有变化，这种变化复杂多端，包容了事物的千变万化之理。因此，这一爻变观同象数学及卦气说是相对立的，否定了将爻变格式化的卦气之说。

总的看，王弼的爻位说追求的是一卦的整体性，他注重于义理，从探讨各爻的爻义入手来探求一卦的卦义，重在由复杂的爻象中讨索简易的原理，以发明事物的普遍原则。这就一反取象、卦变、互体等旧说纠缠表象而忽略原理的倾向，对于义理之学的发展起了较大的推动作用。另一方面，王弼的爻位说也常常不能自

圆其说，显得很勉强，而且也有相当的烦琐之弊，由于过分追求义理，往往陷入玄学的圈子，而背离了《周易》经传的本义。

关于王弼易学的历史地位，可从三个方面来认识。

第一，汉人经学分为古文、今文，师法之外又讲家法，易学研究以象数学为主，结果越讲越繁，烦琐零碎，“如干分枝，枝又分枝，枝叶繁滋，浸失其本”（皮锡瑞《经学通论》），象数学的末流又衍为阴阳五行迷信，宣扬天人感应，大讲吉凶祸福，使易学研究走向了死胡同。当此之时，王弼易学脱颖而出，倡义理而斥象数，犹如一股清新之风，为易学研究带来了勃勃生机。汉易的烦琐象数之学，就象层层瓦砾，将《周易》的本来面目深深地掩藏了起来，不消除这些瓦砾，《周易》中所蕴藏的深邃的哲学思想就挖掘不出来。王弼注易一扫汉人象数之说，敏锐的目光直探《周易》本身的思想内涵，实在难能可贵。《周易注》问世之后，在社会上得以广泛流传，给予汉易以沉重打击，故此宋赵师秀说“辅嗣易行非汉学”（见《清苑斋集补遗》）。对于汉易的致命攻击以及对于孔子义理之说的发扬，是王弼易学的主要成就，也正是其历史地位之重要保证。

第二，由于排斥了汉易的象数之学，注重对《周易》经传中义理的探求，因此创建了义理学派。王弼是义理学派的创始者，王弼易学是以义理解易的代表，没有王弼的突出贡献，就无从形成魏晋易学的义理派。“没有屈原，岂见《离骚》”，同理，没有王弼就没有魏晋易学的义理学派。

第三，由于王弼易学开创了以老庄解易的新风气，对后世易学的发展具有深远的影响。南北朝时江左诸儒并传其学，晋唐之时王弼注本成了官方易学，唐宋时科举取士亦取王注本。尤其重要的是，宋明易学中的义理学派，就是直接继承和发扬了王弼易学的传统，将易学研究发展到又一个新的阶段。从易学发展史的角度看，王弼是不朽的。

三 韩康伯对王弼易学的发展

王弼注《周易》，未及《系辞》等传，东晋韩康伯乃作《系辞注》补之，唐孔颖达将此二注合在一起，收入《周易正义》，使之成了王弼派易学的代表作。因之，王、韩二人向来并称，研究王弼易学自然不可忽视韩康伯对它的继承和发展。韩康伯在东晋特殊的历史条件下，进一步阐发王弼的易学观点，同当时否定王弼易学的象数学派展开斗争，成了继王弼之后义理学派的杰出代表。

韩康伯，名伯，字康伯，以字行，颍川长社人。《晋书》有传，但语焉不详，余嘉锡曾据《建康实录》考证，以其生于东晋成帝咸和七年（公元332年），卒于东晋孝武帝太元五年（公元380年），享年四十九岁。本传说他年少有异才，“及长，清和有思理，留心文艺”，曾为简文帝司马昱居藩时的谈客，常与王坦之等人辩论，为当时著名玄学家。后仕至侍中，吏部尚书等职，追赠太常。今可见韩伯之易学著作，始著录于《隋书·经籍志》，有《周易十卷》（原注：魏尚书郎王弼注六十四卦，韩康伯注《系辞》以下三卷），又有《周易系辞》二卷（原注：晋太常韩康伯注），可知韩伯易注在隋时有《周易系辞注》单行本，亦有附于十卷本《周易注》中为后三卷者，然二本实为同一著作。今流传的《十三经注疏》（原世界书局缩印阮元校刻本）中有《周易正义》九卷，前六卷为王弼所注上下经六十四卦，后三卷为韩伯所注《系辞》上、下及《说卦》、《序卦》、《杂卦》，我们本节讨论的韩氏易学，即主要依据此本。

从学术渊源上来讲，对韩康伯之易学影响最大者不过两家，一为王肃易注，一为王弼易注。王肃为魏代古文派经学大师，其易注多本象数而阐易理，对晋代易学家影响甚巨，康伯易注本王肃之说者不少，这里不准备具体论说。王弼对康伯的影响甚于王肃，康伯易注中的基本思想明显来于王弼。先学与当今学者多有人称

康伯为王弼的亲传弟子或门人后学，这一说法可能本于孔颖达。按《晋书·韩伯传》所记康伯事甚略，并不及其易学师承，只有孔颖达在《周易正义·系辞上》“大衍之数五十，其用四十有九”句下的疏语中说：“韩氏亲受业于王弼，承王弼之旨，故引王弼云以证成其义。”未审孔说源于何处，依年代推算，王、韩二人生活年代本不相及，似无“亲受业”之理，但无论如何，康伯易注直承王弼是毋庸置疑的。韩注不仅多引王弼之文来解释《系辞》等传，而且在理论上也有不少新的阐发。就义理学派的发展来看，康伯对王弼易学的继承和发展主要表现在两大方面：

（一）坚持取义说，进一步排斥汉易象数学 康伯注易同王弼一样坚持取义之说，从义理上来说明《周易》的原理，进一步驱除汉儒的种种象数杂说。其高标义理而摈弃象数的例子不胜枚举，如其注《系辞下》“八卦成列，象在其中矣；因而重之，爻在其中矣”说：

备天下之象也。夫八卦备天下之理而未极其变，故因而重之以象其动。用拟诸形容以明治乱之宜，观其所应以著适时之功，则爻卦之义所存各异，故爻在其中矣。

认为八卦备天下之象，而八卦之象备天下之理，八卦不能穷尽事物的变化，才重为六十四卦，以每卦六爻来象征和说明事物变化之理，表现人事治乱之义。这一观点在康伯易注中表现得非常明显，他虽然并不否认象和数的存在，但却以理作为象、数的根本，认为蓍数和卦象只不过是用以显示易理的，而易理是超越象数的本质所在，有易理之后方有蓍数，有蓍数而后才有卦象，所以其注《系辞上》“非天下之至精”、“非天下之至变”、“非天下之至神”一段话说：

夫非忘象者，则无以制象，非遗数者，无以极数。至精者无筹策而不可乱，至变者体一而无不周，至神者寂然而无不应。斯盖功用之母，象数所由立，故曰非至精、至变、至神，则不可得与于斯也。

此明言象与数的根源是至精、至变、至神的易理，阐发了王弼“得意忘象”的说法。在康伯看来，治易就应如王弼那样，透过卦象来发掘易理，《系辞》中所谓“观象”，即是观卦象中的义理，而不是观察卦象本身。所以，他注《说卦》时对于其中的取象之说，从“乾为马，坤为牛……乾为首，坤为腹……”往下的一大段皆未加注释。而对于《序卦》中的取义之说，却阐述颇多，如其注讼卦说：“夫有生则有资，有资则争兴也。”注比卦说：“众起而不比，则争无由，息必相亲，比而后得宁也。”注小畜卦说：“此非大通之道，则各有所畜以相济也。由比而畜，故曰小畜，而不能大也。”注履卦说：“履者礼也，礼所以适用也。故既畜则宜用，有用则须礼也。”如此等等，都坚持取义说，以卦序来解说人事，津津乐道于义理。《序卦》中有一段对于研究人类文明起源具有重要意义的話，说：“有天地，然后有万物；有万物，然后有男女；有男女，然后有夫妇；有夫妇，然后有父子；有父子，然后有君臣；有君臣，然后有上下；有上下，然后礼义有所错。”康伯注此说：

言咸卦之义也。凡序卦所明，非易之缊也。盖因卦之次，托以明义。咸柔上而刚下，感应以相与，夫妇之象莫美乎斯。人伦之道，莫大乎夫妇，故夫子殷勤深述其义，以崇人伦之始，而不系之于杂也。先儒以乾至离为上经，天道也；咸至未济为下经，人事也。夫易六画成卦，三材必备，错综天人以效变化，岂有天道人事偏于上下哉？斯盖守文而不求义，失之远矣。

孔疏曰：“韩于此一节注，破先儒上经明天道下经明人事。”康伯这段论述批评了《易纬·乾凿度》割裂天道与人事的取象说，认为咸卦的卦义是刚柔相感，夫妇之象是取之于这个卦义，而并非取之于艮为山、兑为泽、二气相通之类，那种以卦气、五行等说解释咸卦的人，是“系之于杂”，“守文而不求义”。可见，康伯对于孔子奠基的取义说深相嘉许，而与象数派观点是格格不入的。

总之，康伯认为《周易》的卦爻辞及“十翼”都是用以表达

事物之理的，但天下之理与变化之道隐藏于事物的深处，因此卦爻象只是假借物象来显彰义理的东西，是借小的事物来说明大的道理，即“托象以明义，因小以喻大”（《系辞下》“其称名也小，其取类也大”韩注）。既然易理是象和数的根本，人们就应探求象数背后的义理，以掌握事物之理及变化之规律，而不应象汉儒那样只由象数的角度来理解《周易》。基于这一认识，康伯注《易》大倡义理而力排象数，较王弼犹有过之，并多处直采王弼之说，要言不烦，简洁明快，较之汉儒易注实面貌迥异。

（二）以老庄入易，将易理更加玄学化 王弼注易极力宣扬老庄玄学，这已如前述。康伯同王弼一样，亦以老庄玄理解易，但却比王弼更甚，援引老庄玄言已毫不避讳，或袭用老庄原文，或明引“老子曰”云云，《周易》已与老庄结成不解之缘了。如其注《系辞上》“阴阳不测之谓神”，曰：“……夫唯知天之所为者，穷理体化，坐忘遗照。至虚而善应，则以道为称；不思而玄览，则以神为名。盖资道而同乎道，由神而冥于神者也。”此段注解之立意本于《庄子·大宗师》：“仲尼蹉然曰：‘何谓坐忘？’颜回曰：‘堕肢体，黜聪明，离形去知，同于大通，此谓坐忘。’”《庄子集解》引司马云：“坐而自忘其身。”又如其注《系辞上》“百姓日用而不知，故君子之道鲜矣”，曰：“君子体道以 为用也，仁知则滞于所见；百姓则日用而不知，体斯道者不亦鲜矣。故常无欲以观其妙，始可以语至而言极也。”其中“故常无欲以观其妙”一语，见于《老子》第一章，此直接袭用之。此外，其注《系辞下》“几者动之微，吉之先见者也”，袭用了《老子》第六十四章“合抱之木，生于毫末”之语。其注《系辞下》“吉凶者，贞胜者也”，明引“老子曰：王侯得一以为天下贞”，此语见于《老子》第三十九章。上举数例，可概见康伯据老庄玄理以解易之一斑，当然，仅文字上的引用或袭用说明不了更多的问题，重要的是应用此种观点来解释易学中的具体问题。所谓易理的玄学化，即用玄学观点来说明《周易》的理，并认为这个玄理就是易之本义，

同时，又反过来以易学中的范畴来论证玄学。

康伯以老庄思想入易，使易理进一步玄学化，其最主要的表现，是以玄学的天道观来解释《周易》的《系辞》等传，最终导出“无”为天地本原的结论来。其注《系辞上》“易有太极，是生两仪”说：

夫有必始于无，故太极生两仪也。太极者，无之称也，不可得而名，取有之所极，况之太极者也。

其注《系辞上》“一阴一阳之谓道”说：

道者何？无之称也，无不通也，无不由也。况之曰道，寂然无体，不可为象。必有之用极，而无之功显，故至乎神无方而易无体，而道可见矣。故穷变以尽神，因神以明道，阴阳虽殊，无一以待之。在阴为无阴，阴以之生；在阳为无阳，阳以之成，故曰“一阴一阳”也。

其注《易辞上》“阴阳不测之谓神”说：

……尝试论之曰：原夫两仪之运，万物之动，岂有使之然哉？莫不独化于太虚，歛尔而自造矣。造之非我，理自玄应，化之无主，数自冥运……

韩注《系辞上》还说：“夫变化之道，无为而自然。”“夫物之所以通，事之所以理，莫不由乎道也。”以上论述“道”、“无”的言论，鲜明地表现了韩康伯易学的特点，他所谓的“道”与“无”是一致的，道就是无。从易学上讲，他以“无”为太极，认为太极是无名无形的，“寂然无体”而又超越万有之上的，实为万物之始。而“两仪”则属于有形的世界，它来于无形的太极，并以其有形而显示形而上的太极的功用。若以此观点来解释筮法，那个不用的“一”当然就是太极了，它无形无名，并不参与揲蓍的过程，但却借助有形有名的“四十九”的变化来显示自己。从玄学上讲，他以道为“无”，这个“无”虽然没有形象，不可言说，但却是一切有形象之物的根本，凡属形而下的一切事物，都需依靠形而上的“无”才能存在。这实际上表现的是老子的天道观，所谓“天下

万物生于有，有生于无”（《老子》四十章）、“道生一，一生二，二生三，三生万物”（《老子》四十四章），即是老子天道观的明确表述。康伯糅合易老，以玄学解易，其观点明显取之于王弼，试看王弼对于“大衍义”的解释（参见前节），即可知二人惊人的一致性。以“无”为太极，否定了汉易的太极说，对王弼派观点作了发挥，是有意义的。但是，从易学上看，王弼、韩康伯对《周易》太极的解释是完全错误的，反倒是汉人如郑玄、许慎、虞翻说得对。《易传》与《老子》本是两个不同的思想体系，在关于宇宙原始是什么这个问题上观点截然不同。《易传》将宇宙原始追溯到太极，而太极是宇宙在天地未分时的一种混沌的存在状态，是一种最高的物质实体。《老子》哲学的最高范畴是道；所谓“一生二，二生三，三生万物”，与《易传》“易有太极，是生两仪”的说法并无区别，“一”就是太极，“二”就是“两仪”，很好理解。但老子又在“一”的前头加上个“道”，在“二”的前头加上个“无”，说“道生一”、“有生于无”，可见老子认为宇宙的本始不是有，不是太极，而是无，是道。这个“无”或“道”不可名状，是一种形而上的非物质的东西。可见，《易传》的“太极”与《老子》的“道”或“无”并不是一回事，王弼、韩康伯将太极和“无”纠合到一起，实是对《易传》的玄学解释，与《易传》之本义无关。

与上述玄学的天道观相联系，康伯易注还表现了明显的自然无为的政治观。他认为，天道贵无，从无而有，莫之为而为，圣人即当体道法天，行自然无为之政。其注《系辞下》“阳一君而二民，君子之道也”说：

阳，君道也，阴，臣道也。君以无为统众，无为则一也；臣以有事代终，有事则二也。故阳爻画奇，以明君道必一，阴爻画两，以明臣体必二。斯则阴阳之数，君臣之辨也……

又其注《系辞上》“可久则贤人之德，可大则贤人之业”说：

天地易简，万物各载其形。圣人无为，群方各遂其业。德业既成，则入于形器，故以贤人目其德业。

此以为易道简易，正可说明圣人无为而治的原理，万物法天，自然无为便是行天之道。如果政治上多所禁忌，法令森严，就是逆万物之情。只有万事顺其自然，“服万物而不以威刑”（《系辞上》韩注），才能使“群方各遂其业”。这种自然无为的政治观，正表现了老庄道家的政治主张。于此可见，康伯治《易》所追求的“义”，大抵皆为老庄玄学之义。在使易理玄学化的进程中，康伯直承王弼而大加发扬其说，将王弼派易学发展到了顶峰，其地位是至关重要的。

总的看来，康伯治易的学风与王弼是一致的，可说是对王弼易学的发展。其特点即是由取义说出发，排斥取象说，并糅合易老，以老庄玄学来说明《周易》的原理，进而将易理玄学化，使《周易》与《老子》、《庄子》并列而成为“三玄”之一。

康伯注易坚持取义说，进一步排斥汉易的象数之学，这对于净扫一切五行灾异迷信，驱除汉儒卦变、卦气、纳甲、爻辰等陋说，具有极其重要的意义。从易学史上看，王弼、韩康伯之学可谓易学的一大革命；联系两晋时代象数派与王弼玄学派激烈论争的历史背景看，康伯易学又可谓玄学义理派的振兴。因之，康伯易注之问世，对于义理学派成为易学研究主流是非常重要的。此外，康伯认为《周易》实涵括“象”、“数”、“理”三者，但理是象、数之根本，故而极力追索象数背后的易理，以无形无名的理为《周易》的本质内涵。这样，就将易学引向了思辨哲学之路，对于宋明理学家的易学有很大影响。

另一方面，康伯注易祖述老庄玄理，故多有不通之处，前人已多所纠正，如唐代郭京的《周易举正》，匡正王、韩注文之谬误多处。此外，康伯注易多引王弼之说，竟有错会王弼原意者，乃至自相矛盾。如其注《系辞上》“忧悔吝者存乎介”，即引王弼之说而误读其意，俞樾于《群经平议》已辨其误。上述缺失尚不足憾，更重要的是，康伯治易笼络玄旨，比王弼有过之而无不及。王弼以理解易，欲去象数而明义理，但并未全废象数。至康伯则进一

步将义理与象数对立起来，认为理先于事，形而上的道先于形而下的器，从而宣扬“天地万物皆以无为本”的玄学观，把汉易象数学中仅有的一点好东西都抛掉了。这一点对后世影响很不好，宋明理学派治易，为改造魏晋玄学派观点，否定“有必始于无”的理论，花费了极大的力气。

要而言之，《四库提要》的评论是公允的：“平心而论，阐明义理，使不杂于术数者，弼与康伯深为有功；祖尚虚无，使易竟入于老庄者，弼与康伯亦不能无过。瑕瑜不掩，是其定评。”

第三节 魏晋南北朝的象数派易学

一 魏晋象数学的特点及其与玄学义理派的对立

魏晋时期，汉易中的象数之学仍很活跃，由于玄学派易学的兴起和流行，引起了象数派的不满与反对，于是两派曾围绕易学的许多问题展开争辩。这种论争，丰富了本期易学的内容，并为易学史上两大流派的相互融合创造了条件，从而奠定了唐代易学全面总结两大流派成果的新局面的基础。

曹魏时代象数派的代表人物是管辂。管辂，字公明，平原人。《三国志·魏书·方技传》有管辂传，传中记载，管辂为当时著名占算家，善占吉凶祸福，能预知过去未来之事，曾为当时不少知名人物卜卦决疑，无不应验如响。《三国志》本传注引辂弟辰所作《辂别传》，说他自小喜观天文，“发声徐州，号之神童”，“及成人，果明《周易》，仰观、风角、占、相之道，无不精微”，“分著下卦，用思精妙，占爻上诸生疾病死亡贫富丧衰，初无差错，莫不惊怪，谓之神人也”。本来，以《周易》筮法设卦来预测人事吉凶，在战国及汉代一直流行。《辂别传》记载，管辂“自言当世无所愿，欲得与鲁梓慎、郑裨灶、晋卜偃、宋子韦、楚甘公、魏石申共登灵

台，披神图，步三光，明灾异，运蓍龟，决狐疑，无所复恨也”，可知上举诸人皆为列国善卜之士。《轺别传》又曰：“乐与季主论道，不欲与渔父同舟，此吾志也。”季主即司马季主，乃汉初占筮家，摆卦摊于市中，专为人占卜吉凶，《史记·日者列传》曾记叙其事。管轺推崇司马季主，且曾引其言论说卜筮者之道。战国和汉代的卜筮者被《史记》称为“占家”，其著作被《汉书·艺文志》列入“术数略”，从易学史上看，可以称其为“术数派”。术数派不唯为汉易的一个流派，后世各代亦相沿不衰，这一流派在理论上并没有什么成体系的东西，其根本原理大抵不外于阴阳感应之变，讲周易离不开卦象、筮数、阴阳之爻、神化之源、幽冥之先这一套，大讲鬼怪灾异、吉凶祸福，封建迷信色彩极浓。由于这一派主要讲卦爻象与阴阳数，故此亦可归之于象数派，它与正统象数派当然有区别，最大的不同点，是术数派极少从理论上阐释周易本身，甚至认为“善易者不论易”、“易安可注也”（《轺别传》述管轺语），其兴趣只在于八卦爻象之术数。管轺是曹魏时期术数派大家，名气很大，我们先来分析他占算吉凶的两个事例，以见其对《周易》卦爻的理解。《三国志》本传记载：

吏部尚书何晏请之，邓飏在晏许。晏谓轺曰：“闻君著爻神妙，试为作一卦，知位当至三公不？”又问：“连梦见青蝇数十头，来在鼻上，驱之不肯去，有何意故？”轺曰：“……今君侯位重山岳，势若雷电，而怀德者鲜，畏威者众，殆非小心翼翼多福之仁。又鼻者艮，此天中之山，高而不危，所以长守贵也。今青蝇臭恶而集之焉。位峻者颠，轻豪者亡，不可不思害盈之数，盛衰之期。是故山在地中曰谦，雷在天上曰壮；谦则裒多益寡，壮则非礼不履。未有损己而不光大，行非而不伤败。愿君侯上追文王六爻之旨，下思尼父彖象之义，然后三公可决，青蝇可驱也。”……十余日，闻晏、飏皆诛。管轺占算何晏将死，果然仅十余日即受诛，应验不爽。这里谈到的依据，是艮、谦、大壮三卦的卦象，以此推论何晏权势过大，盛

极必衰，看来管辂对《周易》卦爻取卦象之说是无可怀疑的。本传还记载：

辂至列人典农王弘直许，有飘风高三尺余，从申上来，在庭中幢幢回转，息以复起，良久乃止。直以问辂，辂曰：“东方当有马吏至，恐父哭子，如何！”明日胶东吏到，直子果亡。直问其故，辂曰：“其日乙卯，则长子之候也。木落于申，斗建申，申破寅，死丧之候也。日加午而风发，则马之候也。离为文章，则吏之候也。申未为虎，虎为大人，则父之候也。”这是典型的占候之术，将纳甲、五行、六亲应用等法都用上了。裴注引《辂别传》曰：“辂又曰：‘夫风以时动，爻以象应，时者神之驱使，象者时之形表，一时其道，不足为难。’”于此可知，管辂理解《周易》，主要是讲八卦爻象和术数。《辂别传》记载了不少管辂谈术数的言论，限于篇幅，不便全部征引，但摘其要者二条如下，即可明了其对于《周易》的根本看法。记辂与石苞之谈话曰：（重点号引者所加）

石苞为郾典农，与辂相见，问曰：“闻君乡里翟文耀能隐形，其事可信乎？”辂言：“此但阴阳蔽匿之数，苟得其数，则四岳可藏，河海可逃。况以七尺之形，游变化之内，散云雾以幽身，布金水以灭迹，术足数成，不足为难。”苞曰：“欲闻其妙，君且善论其数也。”辂言：“夫物不精不为神，数不妙不为术，故精者神之所合，妙者智之所遇，合之几微，可以性通，难以言论。是故鲁班不能说其手，离朱不能说其目。非言之难，孔子曰‘书不尽言’，言之细也，‘言不尽意’，意之微也，斯皆神妙之谓也。请举其大体以验之。夫白日登天，运景万里，无物不照；及其入地，一炭之光，不可得见。三五盈月，清耀烛夜，可以远望；及其在昼，明不如镜。今逃日月者必阴阳之数，阴阳之数通于万类，鸟兽犹化，况于人乎！夫得数者妙，得神者灵，非徒生者有验，死亦有徵。是以杜伯乘火气以流精，彭生托水变以立形。是故生者能出亦

能入，死者能显亦能幽，此物之精气，化之游魂，人鬼相感，数使之然也。”

又记谿与清河令徐季龙之谈曰：

季龙钦嘉，留谿经数日。谿占猎即验，季龙曰：“君虽神妙，但不多藏物耳，何能皆得之？”谿言：“吾与天地参神，蓍龟通灵，抱日月而游杳冥，极变化而览未然，况兹近物，能蔽聪明？”季龙大笑：“君既不谦，又念穷在近矣”。谿言：“君尚未识谦言，焉能论道？夫天地者则乾坤之卦，蓍龟者则卜筮之数，日月者离坎之象，变化者阴阳之爻，杳冥者神化之源，未然者幽冥之先，此皆《周易》之纪纲，何仆之不谦？”此明言术数之根本不过阴阳感应之变，代表了术数派对《周易》的基本看法。所谓术，主要指运用之法，而数则是“定数”，即阴阳感应之变的必至之势。这种术数按术数家的说法，是备于《周易》之中，明了术数之学，即可预测某些特殊的定数，大到自然变异、国运兴衰，小至个人目前休咎，都可预知。而其具体之应用，又须凭藉若干象征性的符号，如阴阳五行、天干地支之类，运用于卦爻、蓍龟或人的面相、气色之上而成。这种术数预测与近代科学是格格不入的，它不讲抽象、推理和逻辑论证，而讲究直观地摄取种种感应的征象，全靠心灵的妙悟，即可“极变化而览未然”。这种心灵感应的预测，从哲学上看是纯粹唯心主义的，宣扬的是有神论的迷信，从理论上是无法讲得通的。从易学史上看，这一术数派历代都有承继者，说穿了也不过以《周易》为幌子，用神秘主义的玄虚解释来骗人混钱而已。

综上所述，管谿并非易学家，实乃占算家者流，把《周易》视为占算时日、预测祸福的方术，既与汉易的章句训诂不同，又与会通义理的魏晋义理派有异，按清人之说法，亦可称之为“经外别传”。然而，作为当时象数学派的代表，管谿对当世玄学派的易学是极力反对的。由上述管谿的言论中，已可知他对于以玄学解说《周易》义理之学风的不赞成态度，不仅于此，他还直接批评

何晏以玄学谈易的倾向，说：

何若巧妙，以攻难之才，游形之表，未入于神。未入神者，当步天元，推阴阳，探玄虚，极幽明，然后览道无穷，未暇细言。若欲差次老、庄而参爻象，爱微辩而兴浮藻，可谓射侯之巧，非能破秋毫之妙也。（《格别传》）

格自言“若阴阳者，精之以久”（同上），因鄙何晏之谈易，说何晏以老庄解易是浮夸而未入于神。他还进一步批评何晏说：

其才若盆盎之水，所见者清，所不见者浊。神在广博，志不务学，弗能成才。欲以盆盎之水，求一山之形，形不可得，则智由此惑。故说老、庄则巧而多华，说《易》生义则美而多伪。华则道浮，伪则神虚。得上才则浅而流绝，得中才则游精而独出，格以为少功之才也。

直接攻击何晏以老庄玄学说易华而不实，不为正道。

管格对何晏易学的攻驳，并非个人好恶之论。格学易重于象数，以阴阳为主，晏以老庄解易，重义理之发挥。故管、何之争，实代表汉代旧易与魏晋新易之争，不可等闲视之。

管格之后，旧易阵营内可提的人物是王济。何劭《王弼传》云：“太原王济好谈，病老庄，尝云见弼《易注》，所误者多。”据汤用彤《魏晋玄学论稿》疏释，“误”通常作“悟”，但王应麟《郑氏易序》引陆澄与王俭书作“误”，《南齐书》卷三十九《陆澄传》则作“悟”。但玩陆、王二书语气，“悟”必为“误”之讹。按，王济字武子，太原晋阳人，乃王浑之次子，《晋书》有传，称其“善《易》及庄、老”、“善于清言”，著有《易义》，而未闻其病老庄，则汤先生之论为是。王济亦对王弼以老庄解易有所不满，因抨击王弼《易注》“所误者多”。

魏晋之际象数派的代表还有荀氏家族。颍川荀氏家传易学，汉末荀爽集其大成，著书据爻象，承应阴阳变化之义以言《易》，其说已见于本书前章。爽之从孙荀颢，字景倩，乃魏太尉荀彧第六子，曾诘难钟会的《易无互体论》，并以此见称于世。荀颢的族侄荀融，

字伯雅，乃荀彧兄荀衍之孙，荀绍之子，与王弼、钟会齐名，曾与王、钟论《易》、《老》之义，传于世。何劭《王弼传》云：“弼注《易》，颍川人荀融难弼大衍义，弼答其意。”荀融之从子荀崧，字景猷，乃荀彧玄孙，荀颢之子，东晋之初元帝时曾请置郑易博士（《晋书·荀崧传》），可知其重视旧易而反对新易。荀颢的从孙荀辉亦通晓易学，著有《周易注》，继承荀爽的传统，另外，《隋书·经籍志》载有《荀爽九家注》，集两汉以来象数派的解易成果，影响很大，然编者不详，当亦出自于荀氏家族后人之手。总而言之，荀氏治易者祖述家学，力主象数，与王弼以玄言解易不同，故对王学多有非难，反映了易学两大流派的论争。

王弼《周易注》援老庄以解易，非象数而倡玄理，引起了当时儒家正统学者的强烈不满，在晋代已有鸣鼓攻之者，其代表人物为范宁和孙盛。

范宁，字武子，东晋散骑常侍范汪之子。“少笃学，多所通览”（《晋书》本传），崇儒抑俗，性情刚烈。《晋书·范宁传》记载其攻击何晏、王弼之事曰：“时以浮虚相扇，儒雅日替，宁以为其源始于王弼、何晏，二人之罪深于桀纣。”乃著论曰：

或曰：“黄唐缅邈，至道沦翳，濠濮辍咏，风流靡托，争夺兆于仁义，是非成于儒墨。平叔神怀超绝，辅嗣妙思通微，振千载之颓纲，落周孔之尘网。斯盖轩冕之龙门，濠梁之宗匠。尝闻夫子之论，以为罪过桀纣，何哉？”

答曰：“子信有圣人之言乎？夫圣人者，德侔二仪，道冠三才，虽帝皇殊号，质文异制，而统天成务，旷代齐趣。王何蔑弃典文，不遵礼度，游辞浮说，波荡后生，饰华言以翳实，骋繁文以惑世。搢绅之徒，翻然改辙，洙泗之风，缅焉将坠。遂令仁义幽沦，儒雅蒙尘，礼坏乐崩，中原倾覆。古之所谓言伪而辩，行僻而坚者，其斯人之徒欤！昔夫子斩少正于鲁，太公戮华士于齐，岂非旷世而同诛乎！桀纣暴虐，正足以灭身覆国，为后世鉴戒耳，岂能迴百姓之视听哉！王何

叨海内之浮誉，资膏粱之傲诞，画螭魅以为巧，扇无检以为俗。郑声之乱乐，利口之覆邦，信矣哉！吾固以为一世之祸轻，历代之罪重，自丧之衅小，迷众之愆大也。”

此论王何之罪祸及后世，其言虽过烈，但亦非无的放矢之论。全文引于此，以见当时斗争激烈之一斑。范宁并无易学著作，算不得象数派人物，他攻击王、何，主要也不是从易学角度说的。真正攻击王弼易注的要数孙盛。

孙盛，字安国，太原中都人，为东晋著名学者，著有《魏氏春秋》、《晋阳秋》等史书，另有诗、词、论难数十篇，乃一代大儒。据《晋书》本传，他是当时玄学家殷浩的论敌，“于时殷浩擅名一时，与抗论者，惟盛而已”。他还精于《周易》，著有《易象妙于见形论》；“浩等竟无以难之”。其书虽已亡佚，然据其题目及其在其他文章中的观点来考察，可知其论易宗于取象之说，认为卦爻象可表现事物及其变化之道。他批评王弼派易学的言论，见于《三国志·钟会传》裴注引文：

《易》之为书，穷神知化，非天下之至精，其孰能与于此？世之注解，殆皆妄也。况弼以傅会之辨而欲笼统玄旨者乎？故其叙浮义则丽辞溢目，造阴阳则妙颐无间。至于六爻变化，群象所效，日时岁月，五气相推，弼皆摈落，多所不关。虽有可观者焉，恐将泥夫大道。

此论表明，孙盛是坚决反对以老庄玄学观点解易的，认为王弼摈落汉易象数、卦气诸说而专门笼络玄旨，有背于《周易》之原理，而汉易的传统才可以“穷神知化”，无违于大道。

东晋的象数学派可以干宝易学为代表。干宝，字令升，新蔡人，《晋书·干宝传》称其“性好阴阳术数，留思京房、夏侯胜等传”。其易学著作有《周易注》、《周易宗涂》、《周易爻义》、《周易问难》、《周易玄品》等，惜乎皆已佚失，仅《周易注》存有部分佚文，见于李鼎祚《周易集解》。就所存佚文看，干宝易学的倾向是继承京房以来的汉易传统，对于汉易象数学的卦气、纳甲、互

体、五行、八宫诸说都有所吸取。试举二例疏释如下。其注《序卦传》“有天地然后有万物，有万物然后有男女……”一段话说：

上经始于乾坤，有生之本也；下经始于咸恒，人道之首也。易之兴也，当殷之末世，有妲己之祸。当周之盛德，有三母之功。以言天不地不生，夫不妇不成，相须之至，王道之端。（《周易集解》引）

此本于《易纬·乾凿度》的卦序说，以《周易》上经为讲天道，下经为讲人道，实主取象之说，以乾坤为天地，咸恒为男女。其注《序卦传》的第一句话“有天地然后万物生焉”说：

物有先天地而生者矣，今正取始于天地，天地之先，圣人弗之论也。故其所取法象，必自天地而还。老子曰：有物混成，先天地生，吾不知其名，强字之曰道。上系曰：法象莫大乎天地。庄子曰：六合之外，圣人存而不论。春秋谷梁传曰：不求知所不可知者，智也。而今后世浮华之学，强支离道义之门，求之虚诞之域，以伤政害民，岂非谗说殄行，大舜之所疾者乎！（《周易集解》引）

这里认为，天地是《周易》法象的根源，而天地之先的状况则非人力所能知，人为地去寻找所谓“天地之先”，乃“浮华之学”，“谗说殄行”。可知干宝反对王弼派的太极说，而维护汉易的太极观念。又，干宝注《系辞传》“六爻相杂”说：“一卦六爻，则皆杂有八卦之气”（《周易集解引》），注“爻有等，故曰物”说：“爻中之义，群物交集，五星四气六亲九族福德刑杀，众刑万类，皆来发于爻，故总谓之物也”（同上）。于此可知，干宝解易，是注重于卦气、爻辰、纳甲、五行等汉易旧说的。

除直承汉易以象数解易的纯象数派而外，东晋时还存在继承管辂的术数派，其代表人物为郭璞。

郭璞，字景纯，河东闻喜人。《晋书·郭璞传》叙其事迹曰：

璞好经术，博学有高才，而讷于言论，词赋为中兴之冠。

好古文奇字，妙于阴阳算历。有郭公者，客居河东，精于卜

筮，璞从之受业。公以《青囊中书》九卷与之，由是遂洞五行、天文、卜筮之术，攘灾转祸，通致无方，虽京房、管辂不能过也。

这是一个半妖半仙的人物，本传记载了他不少奇事，诸如以奇异动物医活死马、撒豆成兵恐吓主人卖掉美婢等等，大抵为奇异的方术，显然乃时人和史书的附会之辞，不可信以为真。本传还说他占筮极为灵验，能预知祸福休咎，兹举二例以见一斑：

璞为宣城太守殷祐参军，时城下来一怪物，大如水牛，模样怪异，人皆不识。太守使人捉来此物，并令璞作卦，“遇遯之蛊，其卦曰：艮体连乾，其物壮巨。山潜之畜，匪兕匪武。身与鬼并，精见二午。法当为禽，两灵不许。遂被一创，还其本墅。按卦名之，是为驴鼠”。此卦果然应验：此物为驴山君鼠，果然在被擒捉后为士兵以戟刺伤，又果然庙神不许伤害它。这个故事和管辂卜物十分相近，《三国志·管辂传》载：“平原太守刘郗取印囊及山鸡毛著器中，使筮。辂曰：‘内方外圆，五色成文，含宝守信，出则有章，此印囊也。高岳岩岩，有鸟朱身，羽翼玄黄，鸣不失辰，此山鸡毛也。’”又，“清河令徐季龙使人行猎，令辂筮其所得。辂曰：‘当获小兽，复非良禽，虽有爪牙，微而不强，虽有文章，蔚而不明，非虎非雉，其名曰狸。’猎人暮归，果如辂言。”这种卜筮以预知名物的伎俩，乃术数家感人的小伎，虽然神妙，却不足为怪。惟郭璞此卦，附会卦象以成辞，值得注意。所谓“艮体连乾”，乃艮下乾上，是为遯卦；而“山潜之畜”，是说山下之畜，因蛊卦巽下艮上，艮为山。此由遯卦与蛊卦之象，得出此物壮巨和非兕非虎的结论。由此可知，这种筮法实依据于卦爻象，由这个感应之征象而凭心智去通灵，达到“极变化而览未然”。

元帝时，璞为著作佐郎，于时阴阳错缪，而刑狱繁兴，璞乃上疏言阴阳灾变之征，略曰：“……臣不揆浅见，辄依岁首粗有所占，卦得解之既济。案爻论恩，方涉春木王龙德之时，而为废水之气来见乘，加升阳未布，隆阴仍积，坎为法象，刑狱所丽，变

坎加离，厥象不烛。以义推之，皆为刑狱殷繁，理有壅滥。又去年十二月二十九日，太白蚀月。月者属坎，群阴之府，所以照察幽情，以佐太阳者也。太白、金行之星，而来犯之，天意若曰刑理失中，自坏其所以为法者也。臣术学庸近，不练内事，卦理所及，敢不尽言……”这里，凡阴阳、五行、卦气、天人感应之类全派上了用场。于此可知。郭璞不仅为术数家，同时又是汉易象数学的继承者。

郭璞的易学著作有好几种，“撰前后筮验六十余事，名为《洞林》，又抄京、费诸家要最，更撰《新林》十篇、《卜韵》一篇”（《晋书》本传），今皆散佚。其人占卜如神，惜乎不能善保自己、攘灾转祸，趋吉避凶，终婴王敦之祸，被杀身死，年仅四十九岁。

综上所述，魏晋时期的象数学派有两个特点，一是继承汉代以来的术数派，专门推衍阴阳术数，而不搞章句训释，二是不满意于以老庄玄学解易的倾向，据汉易传统而与玄学派论争。总的看，本期象数派易学可谓汉易之余波，并没有什么新的体系提出。

二 象数派在南北朝的余绪

南北朝易学是魏晋易学的继续，虽然王弼派易学已明显占了上风，但象数派与玄学义理派的论争依然存在，不过本期象数派只能说是魏晋时的余绪了。兹先说南朝。

南朝易学的总体趋向，我们在本章概说部分及前节介绍义理派时已有过论述。关于本期的象数派，并未产生什么大家，但不满于王弼易学者仍大有人在。如王俭存郑贬王，与颜延之的尊王相对立，即是一例。由于江左诸儒并传王弼易学，象数派的势力在南朝已很微弱，现传的史料中已难见到提出过任何新观点的学者。从前人著录的易学书目来看，宋、齐、梁、陈四代易作并不很多，且几乎全部散佚；从书名上看，多数为王弼易注的疏解，少有阐扬汉易的著作。因之，南朝易学已几无象数派的地位了。

再说北朝。自永嘉之后，五胡乱华，宇内分崩，一时礼乐文章扫地将尽。五胡十六国时期，儒学比东晋更为衰落，佛学得以广泛流传，因而经学并无任何发展。拓拔魏统一北方后，又分裂为东魏、西魏，变为北齐、北周，共延续了一百四十多年（439年统一北方至581年杨坚代周）。自北魏始，由于北方得到统一，文化有所恢复，曾立太学，置五经博士，太学生达到三千人。北魏分裂后乃至北齐、北周，也都利用儒学，儒学虽不发达，却大体保持了佛道两教不敢争夺的正统地位。

从经学上看，北朝经学《左氏春秋》用服虔注，《公羊传》用何休注，其他《易》、《书》、《诗》、《三礼》、《论语》、《孝经》全用郑玄注，完全遵守东汉经师的旧说，不尚变通。王弼易注及杜注《左传》只偶有传授，影响不大。北朝少有名儒，魏孝文帝时，始有大儒徐遵明博学通经，讲学二十多年，弟子多达万人。总体看来，北朝经学学风保守，撰述不多，缺乏继往开来的精神。因之，唐朝修《五经正义》重南轻北，尊魏晋新注，抑汉儒旧说，概由于北朝经学不如南朝。

在此背景之下，可知北朝易学亦弗如南朝远甚，由于采用郑注而排斥王弼注，北朝易学仍以汉易传统为主流。与南朝象数派式微的情况刚好相反。

关于北朝易学的传授，《北史·儒林传序》说：“自魏末，大儒徐遵明门下讲郑玄所注《周易》。遵明以传卢景裕及清河崔瑾。景裕传权会、郭茂。权会早入邺都，郭茂恒在门下教授，其后能言易者，多出郭茂之门。河南及青齐之间，儒生多讲王辅嗣所注，师训盖寡。”以下简略介绍一下北朝郑易的传授系统，以见象数之学在北朝的发展状况。

徐遵明，字子判，华阴人。年少好学，转益多师，终成一代大儒，设帐讲学二十余年，海内莫不宗仰。《周易》、《尚书》、《三礼》、《左氏春秋》皆为徐遵明所传。其人对易学的贡献，在于传授郑注《周易》，后学众多，蔚为大观。

卢景裕，字仲儒，小字白头，范阳卢氏之后。自小聪敏，专经为学，学成后避居大宁山，不营世事，居无二业，唯在注解。曾遍注《周易》、《尚书》、《孝经》、《论语》、《礼记》、《老子》、《毛诗》、《左传》等经。《北史》本传载：“齐文襄入相，于第开讲，招延时俊，令景裕解所注《易》。景裕理义精微，吐发闲雅……由是士君子嗟叹之。”又曰：“景裕虽不聚徒教授，所注易大行于世。”其《周易注》已佚，其学传于权会、郭茂。

权会，字正理，河间鄆人，曾仕于北齐。《北史·儒林传》说他“少受郑易，妙尽幽微；《诗》、《书》、《三礼》，文义该洽；兼明风角，妙识玄家”。又曰：“虽明风角玄象，至于私室，都不及言。学徒有请问者，终无所说。每云：‘此学可知不可言，诸君并贵游子弟，不由此进，何烦问也。’唯有一子，亦不授此术。”又记其占筮曰：“会每占筮，大小必中，但用爻辞象象，以辨吉凶，易占之属，都不经口。”据上述史文可知，权会学郑注《周易》深得其旨，精于风角古筮，预测吉凶极准，可谓占算家，但却不传占术，不讲术士之言。关于具体筮例，史书并无记载，其所作《周易注》亦早佚，无从了解更进一步的情况了。

权会之后，北朝说郑氏易者，皆来于权会及郭茂的学统。在整个北朝，北魏孝文帝时代可算是文化的极盛期，据说文帝好文，乘輿时尚手不释卷，当时经学有刘芳、李彪，史学有崔光、邢峦等名家，一时文教灿然。而易学之兴，亦主要在此前后。至北齐时代，佛教尤盛，但儒学亦据优势。时有大儒李铉，字宝鼎，渤海南皮人，为徐遵明弟子，二十三岁既撰定《孝经》、《论语》、《毛诗》、《三礼》义疏，并著有《三传异同》、《周易义例》，共三十余卷。三十六岁入京，举秀才，除太学博士，北齐天保初兼国子博士，卒后特赠廷尉少卿，太子亲致祭礼，成为北齐崇文的特例。其《周易义例》已佚，然由其人之遭际，亦可概知当时儒学之处境，并可由此推知易学传授不绝的状况。

北周太祖宇文泰好学术，重用大儒苏绰，奉行周制，复古重

儒。三世武帝亦重经学，定三教先后，儒为第一。据《隋书·经籍志》，齐与北周都传郑氏易，列为国学。

综上所述，北朝易学仍传授不绝，有时甚至相当兴旺，但以郑易为主，尊崇汉易，属儒家经学的正统。由于祖述郑易，学风保守，故并无新的创见，基本上可以看成为汉易的余绪，通观南北朝易学亦是如此，并无大的突破与创新，真正得以发展的倒是义疏之学，这就为唐代全面总结前人治易成果奠定了基础。

第四节 唐代对前人易学的总结

一 隋唐易学发展的一般状况

隋文帝统一中国，废除了北周的模倣周礼，恢复汉魏制度，同时大兴文教，一时学者云集，儒、道、佛三教并兴。由于废止了“九品中正”制度，重开进士科，经学也愈来愈受到重视。隋代经学重视南朝传统，故而“南学”兴起，“北学”衰亡。《隋书·经籍志》说：“易至隋王注盛行，郑学浸微，今殆绝矣。书孔郑并行，而郑甚微。春秋杜氏盛行，服义及公羊谷梁浸微。今殆无师说。”由于“南学”兴盛，《周易》的王弼注本已占主导地位，而郑易已衰败殆绝，这就是隋代易学的总体趋向。

隋代易学家著名者有何妥和王通。

何妥，字楼凤，西域人，是易学史上少有的异民族易学家。北周时曾仕为太学博士，入隋官至国子祭酒，撰有《周易讲疏》三卷，行于世。此书今已失传，仅《周易正义》存有佚文，但由此亦可观其易学之大概，大抵是本于王弼、韩康伯一派。如其注解《系辞传》上下篇说：

上篇明无，故曰易有太极，太极即无也。圣人以此洗心，退藏于密，是其无也。下篇明几，从无入有，故云知几其神

乎。（《周易正义·系辞上》引“何氏曰”）

明显以老庄玄学解释《系辞传》的内容。

王通，字仲淹，绛州龙门人，生于隋文帝开皇四年，卒于隋炀帝大业十三年，是隋代最著名的民间大儒。王家家传学业，王通受业于其父王隆，并转益多师，多次受朝廷征召而不就，在家“续诗书，正礼乐，修玄经，赞易道，九年而六经大就”（《经义考》卷十三引杜淹曰）。王通的学生很多，据说唐代开国的名公巨卿如董常、姚义、杜淹、李靖、程元、窦威、薛收、贾琼、房玄龄、魏徵、温大雅、陈叔达等“咸称师”（同上）。王通只活了三十四岁，门人给他立谥，称“文中子”。其易著《赞易》十卷，没能流传下来，故王通易学今已难言其旨。《经义考》卷十三引杨时乔曰：“诸儒谓文中子之易出于关朗，自言赞易道以申先师之志，所赞者亦易之末节尔，不知易理故也。”此言可以参考。总之，王通名气甚大，后人尝颇疑其事迹为弟子门人附会。但无论如何，王通以隐士而注易传易，对隋唐易学之兴盛是有贡献的。

大唐王朝建立后，伴随着政治上的统一和稳定，封建经济与文化也得到了高度发展。唐代建国之初，即极度重视教育。高祖武德元年，诏命秘书外省设立小学，训育皇族和功臣子弟。武德七年，诏令各州、县、乡办学校，凡能通一经以上者，经有司考试加以叙用。太宗贞观五年，设国学、太学、四门学，置书学、算学博士。之后又进一步设立六学，即国学、太学、四门学、律学、算学、书学，皆隶属于国子监，规定国子监学生三百人，太学生五百人，四门学生一千三百人，律学生五十人，书学生三十人，算学生三十人。此外，门下省设弘文馆，东宫设崇文馆，凡学校皆置博士、助教，品秩从优。太宗李世民重于文事，为秦王时既已开设文学馆，召聘文士；即位后开设弘文馆，杜如晦、房玄龄、虞世南、褚亮、姚志廉、李玄道、蔡允恭、薛元敬、颜相时、苏赜、于志宁、苏世长、薛收、李守素、陆德明、孔颖达、许敬宗、盖文达等号为十八学士，分成三班轮番宿直以讲解经义，纵论古今

得失。当时著名御用画师阎立本受命图画十八学士像，由褚亮作赞，藏于御府以显彰礼贤之意，致使天下士大夫皆以入其选为荣，美称为“登瀛洲”。兴办教育和尊重人才，使唐代很快出现文化繁荣的局面，与此相适应，一个全面总结前人文化成果的新时代到来了。

早在高祖武德五年，令狐德棻既上疏曰：“今乘丧乱之余，经藉亡逸，请购募遗书，重加钱帛，增置楷书，专令缮写。”太宗贞观二年，魏徵又上疏奏曰：“以丧乱之后，典章纷杂，奏引学者，校定四部书。”这些建议都得到了采纳和实现。贞观三年，魏徵等受敕修隋史，于贞观十年撰定帝纪五卷，列传五十卷；贞观十五年，长孙无忌，于志宁、李淳风、韦安石、李延寿、令狐德棻等受命修成五代志（梁陈齐周隋）十志三十卷。太宗殁后，上列皆偏入隋书，总计八十五卷。其中《经籍志》四卷，即著录书籍六千五百二十部，五万六千八百八十一卷。高宗乾封元年，赵仁本、李怀俨、张文瓘等学者校定四部藏书。玄宗开元七年，褚无量、马怀素等整理内库藏书。开元九年，查清弘文馆四库典籍的册数，总计八万一千九百九十卷，其中经库一万三千七百五十三卷，史库二万六千八百二十卷，子库二万一千五百四十八卷，集库一万九千八百六十九卷。除前人所传典籍外，唐代还留下了不少唐人总结前代文化的著名典籍，如高祖武德七年欧阳询奉诏编纂的《艺文类聚》一百卷，贞观五年魏徵所著《群书治要》五十卷，贞观十三年李袭誉所著《忠孝图》二十卷，贞观十五年申国公等所撰《文思博要》一千二百卷，贞观二十三年太宗李世民所著《帝范》十三篇，高宗永徽三年颜师古所著《匡谬正俗》八卷，显庆二年许敬宗所著《文馆词林》一千卷，玄宗开元十五年徐坚奉诏所编《初学记》二十卷，二十七年张九龄奉诏所编《唐六典》三十卷，代宗大历十二年颜真卿所著《韵海镜原》三百六十卷，德宗贞元十九年杜佑所撰《通典》二百卷等等。

唐代对前人经学成果的总结，最大的事件莫过于撰定《五经

正义》。《旧唐书·儒学传》说：“太宗又以经籍去圣久远多讹谬，诏前中书侍郎颜师古考定五经，颁于天下，命学者习焉。”颜师古乃于贞观四年考定五经之文，太宗以之颁示诸学者，逐渐得到了学界的认可。贞观十二年，国子祭酒孔颖达等受敕撰写五经义疏，这是一件工程浩大的工作，直到贞观二十二年孔颖达去世才完成。永徽二年，长孙无忌及中书门下国子三馆博士、弘文馆博士受诏刊正，永徽四年又经上述学者第二次考定，方得颁于天下，名曰《五经正义》，作为官方教科书令学者传习，成了每年明经考试的标准和依据。所以，《五经正义》的完成，由颜师古受诏考定五经算起，共经过了二十四、五年的时间。《五经正义》集三国以后义疏学之大成，对东汉魏晋南北朝以来各派经师的注释进行了一次大总结，统一了各家的说法，对于后世经学的发展产生了重大的影响。《周易正义》为《五经正义》之一，采用王弼、韩康伯的注本，由孔颖达作疏，可说是对两汉以来易学发展的成果、尤其是义理派易学成果的一个总结。继《周易正义》之后，还有一部总结两汉以来易学成果的著作，那就是李鼎祚的《周易集解》。

对前人经学研究成果的总结，推动了唐代经学的发展。就易学而言，除上述两部总结前人易学成果的著作外，还有一些易学家自注《周易》，独立地探讨易学的有关问题，兹择其要者略述如下，以见唐代易学发展的一般状况。

唐代易学的重要人物之一是陆德明。德明名元朗，以字行，苏州人。隋炀帝时擢秘书学士，迁国子助教。入唐，任国子博士，事迹见新、旧《唐书》本传。曾采集汉魏六朝音切，又兼采诸儒训诂，考证各本异同，撰《经典释文》三十卷。其易著有《周易文句义疏》、《周易大义》，皆已佚，今存《周易释文》一卷。《释文》注王弼本，但博采众家之说，只是引文太过简短。《经义考》引陈振孙曰：“多援汉魏以前诸家说，盖唐初诸书皆在也。卦首注某宫某世，用京房说。”此论颇合于此书实情，这些简短的汉魏以前诸家说法的引文，是我们今天研究汉魏易学的宝贵资料。

崔憬也是唐代重要易学家之一。其生平无考，但其所作《周易探玄》为李鼎祚引用最多，称为新义，且其中援引孔疏并加以评论，由此可知其为唐人无疑问，当在孔颖达之后，李鼎祚之前。由《集解》所保留的佚文看，《周易探玄》对孔疏的发挥王弼易学有所不满，因王弼轻视卦象，不赞成取象说，这同崔憬的易学观点是正相反的。总的看，崔憬解易的基本倾向属于象数学派，他力主取象说，亦讲卦气、互体，所以李鼎祚《集解》特重崔说，引述较多。崔氏津津乐道于卦象，其例甚多，如其释《系辞传下》“是故易者象也”说：

上明取象以制器之义，故于此重释于象。言易者象于万物，象者形象之象也。

其释《系辞传下》“易之为书也，广大悉备，有天道焉，有人道焉，有地道焉，兼三才而两之”说：

言易之为书，明三才广无不被，大无不包，悉备有万物之象者也。

此皆以卦象为周易之根本。此外，崔氏还多取卦气说以解释卦名的意义，如其注《说卦传》“帝出乎震，齐乎巽，相见乎离，致役乎坤……”一段话，曰：

帝者天之王气也。至春分则震王，而万物出生。立夏则巽王，而万物絜齐。夏至则离王，而万物皆相见也。立秋则坤王，而万物致养也。秋分则兑王，而万物所说。立冬则乾王，而阴阳相薄。冬至则坎王，而万物之所归也。立春则艮王，而万物之所成终成始也。以其周王天下，故谓之帝。

此以八卦配四季，取一年四季之中万物生成之象以释卦名，与汉易中的“八卦休王说”是一致的。这种卦气说与取象说相结合来解易的方法，可说是崔氏易学的特点。但是，崔憬并非完全祖述汉易而无所变更，就《集解》中的佚文来看，他不讲卦变、纳甲之类，亦重视于义理，不过主张通过卦象来研究易理，最反对的是王弼派抛弃卦象而专述玄旨的办法。总之，崔憬易学与当时以

孔疏为代表的官方易学大不相同，代表了当时的另一种解易倾向，在李鼎祚的《周易集解》中占有重要地位，对宋明易学有一定的影响。

唐代早期易学家尚有李淳风、袁天纲、阴弘道等较为知名。李淳风，岐州雍人，少有学名，精通步天历算之学，贞观初以将仕郎直太史局，制作浑天仪，封昌乐县男。著有《周易玄义》一卷（《通志》作三卷），已佚。袁天纲，成都人，曾仕于隋，著有《易镜玄要》一卷，已佚。阴弘道著有《周易新论传疏》十卷，亦已佚。《经义考》卷十四引“崇文总目”曰：“洪（弘）道世其父颢之业，杂采子夏、孟喜等十八家之说，参订其长，合七十二篇，于易有助云。”

盛唐玄宗前后易学家有郭京、史微。

郭京生平不详，《崇文总目》称其为苏州司户参军，著有《周易举正》三卷，今存。郭京自序说：“得王辅嗣韩康伯手写定本，比校今所习者，或将经入注，用注作经，小象中间以下句反居其上，爻辞注内移后义，却处于前，兼有脱遗二字颠倒谬误者，并依定本举正其讹，总一百三十五处二百七十三字。”郭京是否真的得到了王、韩手写定本，且不去管它，本书对于王韩易注中经文及注文谬误的举正实多有可取之处，故至今仍较有价值。又，《周易举正》一书《唐书·艺文志》未载，郭京之名亦在有无疑似之间，故后人颇疑其为宋人伪托。然无论如何，朱子《周易本义》及晁公武《易解》多引用之，此书固自可取。

史微为河南人，生平亦不详，据前人考证，似当为玄宗或稍晚时人，著有《周易口诀义》六卷。《崇文总目》曰：“其书直抄孔氏疏以便讲习，故曰口诀。”此书演绎孔疏，方便传授和记忆，对于易学的传播当作用甚大，于此亦可见孔疏对后世的影响及其在唐代的地位。

中唐后易学家可举出刘禹锡。禹锡字梦得，中山人，为中唐著名文学家，著有《辨易九六论》一卷，今存，载于《中山集》。

本文主要讨论何以乾之爻皆为九而坤之爻皆为六，即研究有关撰著之法的问题。按禹锡本不以《易》知名，然《经义考》卷十五曾记有他与董生讨论易爻九六之数的佚事，其中涉及毕中和与释一行等易学家，由此可知当时文人于易学之热忱。

唐代还有一位著名的易学大师不可不着重提及，他就是一行禅师。一行俗姓张，本名遂，魏州昌乐人，为初唐剡国公张公瑾之孙，太仆丞张憬之子。遂少年聪慧，人称神童，通于经史，尤精历象阴阳五行之学，二十一岁出家，法名一行，是唐代著名高僧，圆寂于玄宗开元十五年，年仅四十五岁。一行曾参与善无畏译场，翻译《大日经》。著有《大日经疏》，成为真言宗的不二宝典。开元九年，撰《大衍历》十二卷，被称为百世杰作。开元十一年撰《黄道仪》，玄宗亲为作序颁行天下。他与梁令瓚同制黄道游仪，用以重新测定一百五十多颗恒星的位置，并根据天文观测算出相当于子午线纬度的长度。一行不仅为我国佛教史与科技史的著名高僧和学者，同时也是甚有影响的易学家。其易学著作有《易传》十二卷，已佚，今唯存《大衍易义本义》一卷。《经义考》卷十五引朱震曰：“孟喜、京房之学，其书概见于一行所集，大约皆自子夏传而出。”由朱震所说，并结合一行生平所学，可知其《易传》内容大抵多讲汉易卦气诸说，将《周易》与自然科学、尤其是天文学历史学相结合。因之，由一行之作《易传》一事，我们可看出两个重要问题：一是唐代讲易的汉易系统仍很兴旺，并向着易学与自然科学相结合的方向发展；二是唐代易学不唯科举文人或哲学家们研究，佛门中人亦热衷于此，易佛糅合倾向较之南北朝时期更为明显。

以上所述为隋唐易学的大体发展概况，总的看来，唐人继承汉魏以来的易学研究成果，全面总结而又有发展提高。从研究者的众多、成果的丰富来看，唐代都超越前人，上承汉魏、下启宋明，是中国易学史的一个重要时期。

二 孔颖达和《周易正义》

由前一小节之论述可知，唐太宗命孔颖达、颜师古等撰《五经正义》，于是乃有《周易正义》之问世，本书实可谓唐易中的二大典，对唐代及后世产生了深远影响。本来，《五经正义》就其性质来讲决不能出于一人之手，而是众多学者经过前后二十多年的努力才修成的。就《周易正义》来说，其疏解及复审工作，皆由孔颖达、马嘉运、赵乾叶、苏德融、赵弘智等人完成的，《周易正义序》已讲得很明确。但孔颖达为领衔主编，故《五经正义》世称“孔疏”，在阐述《周易正义》之前，我们先介绍一下孔颖达的生平。

孔颖达，字冲远^①，冀州衡水人，为孔子三十二代孙，生于北朝周武帝建德三年（公元574年），卒于唐太宗贞观二十二年（公元648年）。颖达少年向学，曾从刘焯问业，明于五经，尤通《周易》，且善长历算，文思卓异。隋炀帝大业年间选为“明经”，授河内郡博士。入唐，历任文学馆学士、国子博士、国子司业、国子祭酒等职，爵为曲阜县男，后爵为子，卒后赠太常卿。其生平主要事迹，为参与修撰隋史，主编《五经正义》，是唐代最著名的经学家。

关于“五经正义”的编撰，《新唐书·孔颖达传》说：“初，颖达与颜师古、司马才章、王恭、王谈受诏撰五经义训凡百余篇，号《义赞》，诏改为《正义》。”云。虽包贯异家为详博，然其中不能无谬冗，博士马嘉运较正其失，至相讥诋。有诏更令裁定，功未就。永徽二年，诏中书、门下与国子三馆博士，弘文馆学士考正之。于是尚书左仆射于志宁、右仆射张行成、侍中高季辅就加增损，书

^① 《旧唐书》本传称孔颖达字仲达，但于志宁撰《孔颖达碑》云字冲远，可正本传之误。

始布下。”此明记孔颖达为《五经正义》主编，且工程浩大，旷日弥久。关于《周易正义》的编撰者，《新唐书志》则著录说：“国子祭酒孔颖达、颜师古、司马才章、王恭、太学博士马嘉运、太学助教赵乾叶、王谈、于志宁等奉诏撰，四门博士苏德融、赵弘夏审。”此确言《周易正义》亦出于多人之手，但孔颖达实为第一撰者，主持其事。

《周易正义》的内容，即是采用王弼、韩康伯的《周易》注本，虽“疏不破注”的前提下对王、韩之注加以疏释，从而对《周易》经传文予以进一步的阐发。但其在疏释过程中亦往往取汉人《易纬》、《子夏传》及京房、郑玄、王肃等前人之说，对各家说法有选择地加以吸收。所以《周易正义序》说：“今既奉勅删定，考察其事必以仲尼为宗，义理可诠，先以辅嗣为本。去其华而取其实，欲使信而有征。其文简，其理约，寡而制众，变而能通。”由此看来，本书不但对王弼派易学多所发挥和完善，而且对两汉魏晋以来易学发展的成果作了一次总结。尤其应注意的是，本书虽然“先以辅嗣为本”，但对卦爻辞的解释并非完全用王弼之说，而是吸收各家观点对王学进行了修正和改造，反映出了自己的易学观点。因之，《周易正义》绝非以王弼派之特点为自己的特点，不是恪守一家之言的一般性学术著作。从体例上看，本书主要含有三大部分，一是《周易正义序》，二是《周易正义卷首》，三是正文中的“疏”。

《周易正义序》只有八百多字，由孔颖达撰写，序中对于《周易》的性质，作者及各家的注释都作了论评，并叙明奉敕修疏的缘起及参与人员等。序言虽不长，却可代表孔疏的易学观，其起始一段，讲的是对《周易》的基本看法：

夫易者，象也，爻者，效也。圣人有以仰观俯察，象天地而育群品，云行雨施，效四时以生万物。若用之以顺，则两仪序而百物和；若行之以逆，则六位倾而五行乱。故王者动必则天地之道，不使一物失其性；行必协阴阳之宜，不使

一物受其害。故能弥纶宇宙，酬酢神明，宗社所以无穷，风声所以不朽，非夫道极玄妙，孰能与于此乎！斯乃乾坤之大造，生灵之所益也。

六十四卦是古代圣人法天象地效于四时而成的，包含着自然界与人类社会运行的基本原理。易道广大，无所不包，善易者可以顺应自然之规律，永保社稷之无穷。这一基本看法是对易传取义说的发挥，对后世极有影响。

孔疏正文之前还有一篇《周易正义卷首》，有三千多字，也属于序言的性质。《卷首》论述了关于《周易》研究的八个问题：第一论易之三名，第二论重卦之人，第三论三代易名，第四论卦辞爻辞谁作，第五论分上下二篇，第六论夫子十翼，第七论传易之人，第八论谁加经字。由对这八个问题的论述看，《卷首》可说是全面地反映了孔疏的易学观点，研究《周易正义》，不能不首先注意《卷首》。纵观此《卷首》全文，有两个问题应予以充分注意。

第一，《卷首》是对先儒传统观点的继承和发挥。这里所论的八个问题，都是在前人说法的基础上经过分析归纳才得出结论的，对传统的观点既有继承又有发展。如关于“重卦之人”，前儒凡有四说，《卷首》经过论证，认为其人当为伏羲氏：“故今依王辅嗣，以伏羲既画八卦，即自重为六十四卦为得其实。”又如关于作卦爻辞之人，《卷首》分析前人的两种说法，认为“卦辞文王、爻辞周公，马融、陆绩并同此说，今依而用之”。关于“十翼”的作者问题，从于先儒旧说曰：“其《彖》、《象》等十翼之辞，以为孔子所作，先儒更无异论……故今亦依之。”论述传易之人，也认为“孔子既作十翼，易道大明”。而论述《周易》之命名，则不同意郑玄的“易道周普，无所不备”这一说法，提出“既《连山》、《归藏》并是代号，则《周易》称‘周’，取岐阳地名”的观点，这是对《易纬》“因代以题周”这一观点的发展。按：“周”以代名解，当为定论，孔疏主此义之后，后人从此说者最多。上述继承与发挥前人观点的这一特点，鲜明地表现了《周易正义》善于总结先

人易学成果的特征。

第二，提出了“易理备包有无，而易象唯在于有”的易学观。《卷首》在第一部分，即“论易之三名”中，论《周易》命名之含义时发挥了《易纬》的“易有三义”说（即简易、变易、不易）。关于变易，孔疏说：

夫易者，变化之总名，改换之殊称。自天地开辟，阴阳运行，寒暑迭来，日月更出，孚萌庶类，亭毒群品，新新不停，生生相续，莫非资变化之力，换代之功。然变化运行，在阴阳二气。故圣人初画八卦，设刚柔两画，象二气也；布以三位，象三才也。谓之为易，取变化之义。

此本之于汉易的卦气说，强调卦爻象的变化来于阴阳二气的变化运行，而八卦之刚柔二画即取象于阴阳二气，三画成卦，还是取象于天地人三才。如此说来，易之三义皆在于“有”，即在于有形有象的具体事物，“盖易之三义，唯在于有”（《卷首》），即是孔疏对《易纬》易有三义说的认识。但是，对于《周易》原理的认识历来存在着对立的两种观点，除上述汉易的阴阳二气说之外，还有王弼派贵无贱有的说法，王弼派以“无”作为《周易》的最高原理。于是，孔疏在发挥了汉易说法之后，又对“无”作了新的理解，意在调和这两派的观点：

然有从无出，理则包无。故《乾凿度》云：夫有形者生于无形，则乾坤安从而生？故有太易，有太初，有太始，有太素。太易者，未见气也；太初者，气之始也；太始者，形之始也；太素者，质之始也。气形质具，而未相离，谓之浑沌。浑沌者，言万物相浑沌而未相离也，视之不见，听之无闻，循之不得，故曰易也。

这里据引《乾凿度》的说法，进一步将易解为浑沌，是说卦爻象虽然属于“有”，但有又出于“无”，所谓“无形”、“太易”都是“无”，经浑沌而相离后才变为“有”。这样一来，孔疏自然地得出了结论说：

是知易理备包有无，而易象唯在于有者，盖以圣人作易，本以垂教，教之所备，本备于有。故《系辞》云：形而上者谓之道，道即无也；形而下者谓之器，器即有也。故以无言之，存乎道体，以有言之，存乎器用，以变化言之，存乎其神，以生成言之，存乎其易。以真言之，存乎其性，以邪言之，存乎其情。以气言之，存乎阴阳，以质言之，存乎爻象。以教言之，存乎精义，以人言之，存乎景行。此等是也。

这里将《周易》分成了包括有和无的易理与“唯在于有”的易象两部分，这就既区别于汉易之说，又不同于王弼之论，成了一种新的论点。易理备包有无，是说无形的道和有形的器都属易理，而道为体，器为用，要以易道教化百姓，必须重视器用，不能只讲道。易象唯在于有，是说取象说应予肯定，要教化百姓，必须通过卦爻象的变化来具体有形地讲易理。尤应重视的是，这里将阴阳二气也看作道，认为阴阳之气无形可见，对爻象而言即是“无”，此即“以气言之，存乎阴阳，以质言之，存乎爻象”。本来，王弼派是以“无”代表易理的，“有”只代表卦象和物象，所以阴阳之气也是“有”；汉易宗于《系辞》，讲立象，易理就是象，“一阴一阳之谓道”，所以阴阳之气就是道，道就是有。孔疏以阴阳二气及其变化之理无有形体，来解释“无”的含义，从而认为“易理备包有无”，这是对王弼派易学及汉易的调和，将有和无从对立转为统一。这种调和，从主观上看，只能认为是孔疏有意修正王学，使之更合于当时教化之所用，这表明孔疏并非墨守王弼一家之言，而是对汉易观点有所吸收，并以此修正和改造王学。从客观上看，这种调和的意义就在于，它在一定程度上否定了王弼派的贵无贱有思想，强调了《周易》在政治教化及实际生活中的应用，反对玄谈义理。因之，“易理备包有无，而易象唯在于有”这一新的易学观点，对宋易的形成产生了很大影响，它在很大程度上启发了宋人以“理”谈易。

对《周易》经传文的注解和对王韩二注的阐发，即是孔疏的

正文。正文所体现的易学思想，与《序》及《卷首》是一致的。总的看来，无论注解经传文或阐释王韩注文，孔疏都重于取义，不讲或极少讲汉易的互体、卦变、纳甲等象数学说法，总的倾向是明显看重义理的，这是孔疏的第一个特点。另外，孔疏既以王韩注本为本，释注过程中尽力发挥王韩之说，很多方面都是对王弼派易学的直接继承，这是孔疏的第二个特点。孔疏还有第三个特点，那就是不完全囿于王韩之说，注意从汉人易学中吸取一些合理成分，来匡正和改造王说，显示出明显的融和两大学派观点的倾向，如对取象说及爻位说的看重，即是很说明问题的事例。这里提到的前两个特点很好理解，所以不拟展开论述。唯有第三个特点，不仅表明孔疏解易的基本方向，而且表现了唐代易学的最大特征，因此，以下联系孔疏注重取象的实际例子，详述其调和义理和象数两大流派的解易倾向。

孔疏解易纠正了王、韩易注鄙视取象的观点，继承汉易的传统，不废取象说，且将取象与取义结合起来，表现了自己的特点。如其解释乾卦卦名时说：

但圣人名卦，体例不同。或则以物象而为卦名者，若否、泰、剥、颐、鼎之属是也。或以象之所用而为卦名者，即乾坤之属是也。如此之类多矣。虽取物象乃以人事而为卦名者，即家人、归妹、谦、履之属是也。所以如此不同者，但物有万象，人有万事。若执一事，不可包万物之象，若限局一象，不可总万有之事。故名有隐显，辞有踳驳，不可一例求之，不可一类取之。故《系辞》云：上下无常刚柔相易，不可为典要。

此认为卦名来于取象，但取象之方法不同，角度不一，因为物有万象，人有万事，不能局限于一象一事。这里提出的取象原则，是“不可一例求之，不可一类取之”。根据这一原则，孔疏在解释经传文中评论了取象的复杂情况，认为卦象即是对万物自然形象的摹写，但六十四卦说象不同，有不分上下卦体的，有上下二体交

会成象的，有侧重上体之象的，还有侧重下体之象的，等等。在解释坤卦时，孔疏进一步指出：

凡易者象也，以物象而明人事，若诗之比喻也。或取天地阴阳之象以明义者，若乾之潜龙、见龙，坤之履霜坚冰、龙战之属是也。或取万物杂象以明义者，若屯之六三即鹿无虞，六四乘马班如之属是也。如此之类，易中多矣。或直以人事，不取物象以明义者，若乾之九三君子终日乾乾，坤之六三含章可贞之例是也。圣人之意，可以取象者则取象也，可以取人事者则取人事也。

此认为爻之取象亦是不拘一格的，或取天地阴阳之象，或取万物杂象，或取人事以为象。孔疏对于取象介绍颇多，其例不能尽举，统而言之，这表明孔疏认为取象说是《周易》本身的重要原则。尤为可贵的是，孔疏虽主取象，却并不排斥取义，认为象只是一种“比喻”，目的是“托象以明义”，即认为卦义是通过卦象来显示的。这就与汉易对每句经文都要以卦象来比附的解易倾向有着本质的不同，同时，又纠正了王弼派“象生于义”观点的偏颇，将象与义的关系正确地表达出来。

基于上述认识，孔疏在解释经传文及王韩注文的过程中，坚持取义与取象并行的原则，表现了自己的解易特色。如其疏释大壮卦象文“雷在天上，大壮”，曰：

震雷为威动，乾天主刚健，雷在天上，是刚以动，所以为大壮。

此以天雷之象来解说“刚以动”之义，取象与取义相补充。王弼注此句则只说“刚以动也”，取乾刚之义而不谈取象，汉人解震卦大都以震为雷象，大壮卦上为震，释为雷是正常的，王弼却不谈雷象，很明显，孔疏这里的解说是对王注的补充和发明。又如其释涣卦彖文“利涉大川，乘木有功也”，曰：

先儒皆以此卦坎下巽上，以为乘木水上，涉川之象，故言乘木有功。王不用象，直取况喻之义，故言此以序之也。

王弼注此句曰：“乘木即涉难也，术者专所以涉川也，涉难而常用涣道必有功也。”王注不取乘木水上之象，而只取乘木的比喻之义，故而孔疏特取先儒的取象说置于注下，以补充王注之不及。韩康伯注《系辞》等传，倡义理而鄙象数较之王弼尤甚，甚至将取象与取义完全对立起来，孔疏不满于此，曾公开批评说：

案诸儒象卦制器，皆取卦之爻象之体。今韩氏之意，直取卦名，因以制器。案上系云，以制器者尚其象，则取象不取名也。韩氏乃取名不取象，于义未善矣。今既尊韩氏之学，且依此释之也。（《周易正义·系辞下》第二章）

此批评韩注取义不取象“于义未善”，违背了《系辞传》之本义。再如孔疏注释《说卦传》“乾健也，坤顺也，震动也，巽入也，坎陷也，离丽也，艮止也，兑说也”一节，曰：

此一节说八卦名。训乾象天，天体运转不息，故为健也。坤顺也，坤象地，地顺承于天，故为顺也。震动也，震象雷，雷奋动万物，故为动也。巽入也，巽象风，风行无所不入，故为入也。坎陷也，坎象水，水处险陷，故为陷也。离丽也，离象火，火必著于物，故为丽也。艮止也，艮象山，山体静止，故为止也。兑说也，兑象泽，泽润万物，故为说也。

这里依据《说卦传》下文的八卦取象说，从取象的角度，来解释这一小节取义的由来。按此说法索解，则八卦之卦义皆出于其所取之物象，这与王弼象生于义的说法刚好相对。孔疏将取象说与取义说糅合在一起，正表现了其对于两大流派的综合。总之，孔疏以物象与义理相统一的观点解释八卦之来源，并以物象作为义理的基础，以卦义出于卦象，这种观点代表了孔疏解易的基本倾向。

综上所述，可知孔疏在发挥王弼派易学的基础上，全面总结了汉魏以来的易学成果，并形成了具有自己独特风格的解易方法。因之，《周易正义》实非苟作，确为唐代易学最高成果的代表。从易学史的角度看，本书具有很高的学术价值，它保留了王弼及韩

康伯的易注，使之留传至今，且引述了许多汉魏六朝易学家的说易佚文，这些都成了无比宝贵的资料。而孔疏本身所反映的易学思想及观点，不仅是研究唐易的最重要材料，而且对于宋代以后的易学研究产生了深远的影响。历史地看，本书在唐代经学中占有至关重要的地位。《四库提要》说：“至颖达等奉诏作疏，始专崇王注，而众说皆废。”此说明，郑玄易学至唐而亡，与《周易正义》的作用很有关系，由于唐代读书人求取功名必以孔疏为标准一本，其他“众说皆废”是注定的了。

当然，《周易正义》也很有些不足之处，自古及今非之者亦甚多，宋代朱熹评五经之疏说：“《周礼》最好，《诗》、《礼记》次之，《书》、《易》为下。”清阮元的门人赵坦有《唐孔颖达五经义疏得失论》，说：“《易》则宗郑氏，而以李鼎祚所集之古注，及群书中所引之古注足与郑注相发明者附益之，次则取《左传》中筮法，都为一编附焉，所谓刊辅嗣之野文，补康成之逸象，汉易梗概，放斯可复。”这里对《周易正义》的攻击，实可代表后世象数学派的看法，赵坦大声疾呼郑易，甚至要删削王弼注（刊辅嗣之野文），完全是象数学家的一厢情愿之辞，感情色彩过浓，不足以否定孔疏之据。那么，孔疏之失究在何处？今天看来，主要在于未能脱离王弼玄学的窠臼。孔疏讲义理，往往披着玄学的外衣，有意无意地陷入唯心主义泥沼。这当然与其囿于“疏不破注”的框框有关，由于尊崇王、韩之学，便时时以王韩之注的卫道者面目出现，为之拾遗补阙，即便讲不通了，至多吸收一些其他观点以糅合之，根本谈不到批判。正由于此，孔疏的一些解释令人颇感牵强附会，如对《说卦传》“帝出乎震，齐乎巽”一段的解说，韩康伯注本不及此，孔疏则引王弼注益卦六二爻辞的话来疏释一通，实有些风马牛不相及。这种缺憾虽是客观存在，但我们今天亦不可苛责古人，总的看来，孔疏的不足之处只能算作白璧微瑕，是掩盖不了其光辉的。

三 李鼎祚及其《周易集解》

继《周易正义》之后出现的又一部总结两汉以来易学成果的著作，是李鼎祚的《周易集解》。

李鼎祚，资州人，曾仕唐为著作郎秘阁学士，以经术称于时，但史书无传，其生平不得而知。其易著新唐志著录十七卷，然其《周易集解》自序止云十卷，并无亡佚，不知唐史何据而云然，恐其有误。一说，鼎祚易著共十七卷，除《集解》十卷，另有《周易略例》一卷，《周易索引》六卷，惜已失传，亦不知此说何据。《周易集解》完成于唐代宗宝应元年（公元762年），可知鼎祚为中唐人无疑。

关于《周易集解》的内容及特点，《中兴书目》说：“《集解》十卷，唐著作郎李鼎祚集子夏、孟喜、京房、马融、荀爽、郑康成、刘表、何晏、宋衷、虞翻、陆绩、干宝、王肃、王辅嗣、姚信、王廙、张璠、向秀、王凯冲、侯果、蜀才、翟玄、韩康伯、刘瓛、何妥、崔憬、沈麟士、卢氏、崔颢、孔颖达等凡三十余家，附以九家易、《乾凿度》凡十七篇，其所取荀、虞之说为多。”《中兴艺文志》说：“李鼎祚易宗郑康成排王弼。”《周易集解序》也说：“采群贤之遗言，议三圣之幽蹟，集虞翻、荀爽三十余家，刊辅嗣之野文，补康成之逸象，各列名义，共契玄宗。”于此可知，该书之内容，即是汇集当时所能见到的名家易著，都为一编。而该书之特点，则为推崇汉易系统中象数派的治易原则或方法，尤其重视荀爽、虞翻及郑玄之说，而排斥王弼派，所谓“刊辅嗣之野文，补康成之逸象”，即明言此义。

从体例上看，《集解》在解释《周易》经传文时，汇集前人的各种说法，是名符其实的“集解”，只不过采集众说时有所侧重而已。严格地说，《集解》只是资料汇编的性质，除为数不多的案语外，编者本人的观点是见不到的。所以，它与《周易正义》不同，我们很难从中归纳出李鼎祚的易学观。但是，李鼎祚为《周易集

解》写了自序，通过这篇不长的序，再结合《集解》的编纂特点，亦可略知编者易学思想的大概。如序文开头就说：

原夫权舆三教，铃键九流，实开国承家修身之正术也。自卜商入室，亲授微言，传注百家，绵历千古。虽竞有穿凿，犹未测渊深，惟王郑相沿，颇行于代。郑则多参天象，王乃全释人事，且易之为道，岂偏滞于天人者哉。致使后学之徒，纷然淆乱，各修局见，莫辨源流。天象远而难寻，人事近而易习，则折杨皇花嗑然而笑，方以类聚，其在兹乎！

这段话表明了两个意思：第一，易道广大，无所不包，是儒道释三教的起始（权舆：草木萌芽），是九流的锁钥（铃键），又是治国齐家修身的正道。这里“权舆三教”的说法很重要，唐代三教并兴，相互间的斗争也很激烈，并有着互相融合的趋势。“权舆三教”，即表明要树立起《周易》，以打击道释二教的思想体系，实际上反映了儒教对道释两家的斗争。第二，郑玄易学多讲天象（卦气），王弼易学全解人事，这是象数与义理两大流派的根本区别。但郑学讲天象有如阳春白雪，实为难能可贵；王学释人事就好比下里巴人，投合世俗低级口味。（“折杨皇花”用典，语出《庄子·天地篇》：“大声不入于里耳，折杨皇花则嗑然而笑。”《集解》注：大声谓咸池六音之乐，折杨皇花盖古之俗中小曲。）这一评论表明，李氏是扬郑抑王，鄙义理而倡象数的。序文还说：

其王氏《略例》得失相参，“采葑采菲，无以下体”？仍附经末，式广未闻。

这里对王弼《周易略例》的评价是“得失相参”，也一并收入《集解》。由此可知，李鼎祚之《周易集解》有两个特点，一是出于对孔疏的不满而有意尊扬汉易象数学；二是并不一概排斥义理人事之说，具有融合两大流派的倾向。清代象数派推崇汉易，以象数之学为正统，义理之学为别传，从而将《周易集解》看成不遗余力以尊郑贬王的一家之言，并不符合于本书的实际情况。

从《周易集解》的实际编纂上来看，其中所收各家注以荀爽、

虞翻、干宝等人的为最多，表明鼎祚是唐代提倡汉易象数之学的代表。但另一方面，书中对王弼、何晏、韩康伯及孔颖达的注解也有所采纳，表明鼎祚对玄学义理派也并非完全排斥。尤其对韩康伯的《系辞注》，其中很多宣扬玄学贵无论的文字，都不加评论地收入《集解》。由此看来，《周易集解》同样具有一定的融合两派易学的倾向。

当孔疏盛行，“专崇王注，而众说皆废”的时代，李鼎祚不合时宜地脱颖而出，“刊辅嗣之野文，补康成之逸象”，是需要令人钦佩的勇敢的。《周易集解》独标一帜，全面总结两汉以象数派易学的成果，为唐代易学添了异彩，其功不可淹没。鼎祚身后有其门人啖助，亦为通儒，与其弟子赵匡、陆淳等，共倡对经典的自由研究，成为后世宋代儒学的先声。因之，李鼎祚及其《周易集解》在唐代的地位是不容忽视的。唐王朝能容许《周易集解》问世，打破孔疏的一家之言统治，这一点尤堪称道。唯其如此，才能促成唐代全面总结前人文化成果局面的出现。

从易学史的角度看，《周易集解》也具有重大贡献。《经义考》卷十四引陈振孙曰：“隋唐以前易家诸书逸不传者，赖此书犹见其一二。”《四库全书总目·经部·易类一》评价此书价值说：“盖王学既盛，汉易遂亡。千百年后学者得考见画卦之本旨者，惟赖此书之存耳。是真可宝之古籍也。”这些评论是中肯的，汉易系统中很多家的易学，都是通过此书才得以流传下来的，这是李鼎祚的贡献，也是唐人对易学研究的贡献。《周易集解》对后世的影响十分深远，自宋以下，凡研究汉易者无不有赖于此书。

第四章

宋元易学(上)

第一节 宋代易学概说

宋代是中国古代哲学思想发展史上一个极为重要的时期，也是中国古代易学发展的一个最为繁荣和重要的时期之一。两宋时期，易学派别繁多，思想家们纷纷借《周易》以立言，当时著名的理学家几乎都为《周易》作过传注。由此不难想见宋代研究易学的风气之盛。造成宋人如此热衷于《周易》之学，纷纷为之著书立说的原因是什么呢？

首先，宋代易学的勃兴是有着深刻的社会历史原因的。唐代中叶之后，封建社会的矛盾开始复杂化，封建制度开始向后期转化，统治阶级面临着一系列难以解决的问题。就阶级关系来说，北宋王朝维护大地主大官僚的特权，采取了“不抑兼并”的土地政策，迅速激化了阶级矛盾，导致农民起义的爆发。连绵不断的农民起义给宋王朝的统治带来了严重的威胁，而且农民起义者提出的“均贫富”、“等贵贱”之类的口号，也严重地冲击着地主阶级的统治思想。就民族关系来说，自北宋起，中国境内三百年间一直保持几个民族政权并存的局面，尖锐复杂的民族矛盾始终是构成宋王朝统治的威胁。宋王朝统治所面临的内忧外患，刺激着当时的知识分子，促使他们寻求解决这些问题的思想武器。

其次，宋代学术思想领域不同思想的相互斗争与渗透，又是

宋代易学兴起的重要的思想文化原因。佛教经过唐代获得了很大发展，在学术思想领域产生了很大的影响，其中如唐宋时期的华严宗与禅宗两大宗派在哲学思想方面的影响是极深的。道教的思想影响虽然不及佛学影响之深，但也有相当大的势力。这种情形使以正统自居的儒家思想家们感到儒学的统治地位受到了威胁。所以，唐代韩愈等人便开始排击佛老。宋代的著名理学家们也都是力排佛老思想的。但是，应该说就儒家传统经典的哲学水平来说，要与当时佛教的哲学相抗衡，力量是薄弱的。这就要求当时崇尚儒家的思想家充分发展加强儒家经典在哲学方面的力量。

上述两个原因，前者亦即宋代理学兴起的社会历史原因。宋代理学，既然是作为一种在封建社会的新的历史条件下，解决更为复杂的社会问题而诞生的新的儒学，这就要求它具有新的特点，更精致，更富有理论性。正因如此，宋代的理学家都十分重视《周易》，都纷纷为《周易》作传注。因为在儒家的传统经典中，只有《周易》，特别是由孔子和儒家后学撰述而成的《易传》，才可能为理学家提供一个能够发展成为反映儒家思想特点的较完整的哲学体系的基础。上述后一个原因，即与释老之学的对抗，更是宋代易学特盛的直接原因。因为既要强化儒家思想学说的哲学力量，当然离不开强化作为儒家经典中最富有哲学性质的《周易》。至于理学家为什么要以通过注释儒家经典的形式来阐发自己的思想，这是由思想发展的一般规律和理学自身的特点要求所决定的。任何时代的思想发展都离不开已有的思想资料，而理学既然是传统儒学的发展，那么作为理学家发挥自己思想所凭借的已有的思想资料，当然只能是儒家的传统经典。总之，是为了适应解决封建社会后期的社会政治问题需要，为了重振儒家的伦理纲常，从而维持稳定的封建秩序，以及同释老学说的斗争的需要，理学家们才纷纷借《周易》以阐发他们的宇宙观和人生哲学，借《周易》以构建他们思想的哲学基础。

当然，易学在宋代得到繁荣发展，并且形成了自身的特点，还

有其他一些客观条件。

唐代孔颖达编定了《周易正义》，这部著作保存了以往象数派和义理派的论点，是汉唐易学的一个总结，这就为宋人对传统易学的继承、批判与改造提供了观点和材料。宋代理学的兴起本与佛道的斗争有关，在这种思想斗争的过程中，佛道的哲学，特别是佛学的某些哲学思想，又给理学以影响，理学家们以此来补充和发展儒家的哲学体系。就易学来说，佛道两家的哲学也为宋代易学的发展，特别是形成高度哲理化的特点提供了思想营养。同时，宋代思想领域佛道之学势力的存在，尤其是理学众多门派的存在，又是形成宋代不同流派不同风格易学的重要基础。另外，北宋时期，州县学校兴起，书院林立，为学术思想的发展繁荣提供了有利的条件，对于学者们易学思想的相互交流影响，促成研究易学的风气，都起到了积极的作用。宋代的科学技术已经有了相当的发展，在诸如印刷术、数学、天文、历法、地理、地质、医学、生理学等方面，都取得了新的成就，而且出现了一些已经达到当时世界先进水平的科学技术著作。由此带来的人们思想认识水平的新变化，不能不反映到宋代学者们的易学研究中去，从而对当时易学研究的水平发生影响。

宋代易学的基本特征，是以探求《易经》所蕴含的哲理为目的，以阐明《易经》的义理为宗旨，把《周易》的原理高度哲理化。

在宋代，不仅象程颐那样义理派易学的代表人物以探求《易经》的义理为治易的第一要旨，即便是宋代的所谓象数派，同样也具有注意探求《易经》哲理的特色。例如宋易象数学中的数学派代表人物刘牧，提出图（河图）九书（洛书）十说，解释河图洛书之数的根源问题的太极说、解释象数两者谁为第一性的象由数设说，并作《易数钩隐图》，以五行生成论说明《周易》的原理，以数目自身排列组合构造的图式来解释世界。从治易的路径上来看，这种易学显然是继承了汉唐易学以象数解易的学风，发

展了汉易中的五行学。但这种易学之所以不同于汉易的象数学，就在于它不注重说明阴阳灾异和天人感应的迷信，而重在探求世界形成和变化的模式，探求天地万物的本原。也就是说这种易学使汉易中的象数学进一步发展成为哲理化的学问。所以说，宋人易学研究总的特点是重在探求宇宙和人生的哲理。当然，宋学之所以为宋学、宋易之所以为宋易，乃是因为在宋代理学是学术思想的主流，发明《易经》义理以阐述理学家的理想是宋代易学的主流。汉代经学，古文家特重训诂，今文家好言妖祥，宋人解经，反对牵于训诂，惑于异端，贵在明理，这是汉代经学与宋代经学的不同。就易学而言，汉人治易，长于象数，而宋人言易则精于明理。上述不同，就形成了经学史上汉学与宋学的区别，形成了易学史上所说的汉易与宋易的区别。

易学史上所说的汉易和宋易，是就易学的形态而言的。宋易的特征形成于北宋时期，但具有宋易特点的治易学风则一直延续到清初，所以易学史上所谓宋易并不限于北宋。

象数学有三个来源，一是《周易》的八卦；二是《尚书·洪范》的九畴；三是《河图》、《洛书》。八卦讲的是阴阳变化，阴阳是象；九畴肇始于五行，五行是数；《河图》、《洛书》则兼及阴阳二气变化的法则与五行生成的法则。象与数都是由具体事物归纳成的抽象原理，象数派就是试图用这种抽象的原理来阐明自然和人事的。宋易中的象数学，因其特别推崇《河图》、《洛书》，并为河图、洛书制定了图式，以说明《周易》原理，所以清儒们又称宋人的象数学为图书学。

在宋代首先流行起来的是象数派的图书易学，而且这种易学在当时形成了很有影响的学术思潮。也就是说宋代易学的兴起首先是由象数派的易学开始的。宋代象数派易学是由道士陈抟创始的，中经种放、穆修、李之才等人，发展为周敦颐、邵雍的易学。陈抟之后，图书之学所传大体有三个内容，即先天图、河图洛书、太极图。邵雍著《皇极经世》即渊源于先天八卦，刘牧著《易数

钩隐图》即渊源于河图洛书，周敦颐著《太极图》即与道教的《太极先天图》有关。作为理学的开山祖师周敦颐及后来的邵雍，他们的易学都属象数派，但他们已经开始将易学研究引向理学的范围，把象和数都与宋儒所说的理联系起来，因而他们的易学已与陈抟的道教易学及汉人的象数学不同，表现出了宋人象数学的特点。

北宋象数派易学在后世影响最大的是邵雍的易学，在南宋传邵氏易学的有邵雍子邵伯温及雍之弟子王豫与张嵎，其后又有张成行和祝泌。这些人所传的邵氏易学在理论上没什么新的成绩。南宋时期能深入研究邵氏易学和汉易，对象数学给予发展，从而成为象数学代表人物的反倒是程颐的再传弟子朱震和朱熹的友人蔡元定及其子蔡沉。前者主张有象而后有数，后者主张有数而后有象，分别成为唯物主义与唯心主义的易学体系。从历史上看，北宋义理派的两位最重要的代表人物程颐和张载都曾吸收邵氏的卦变说，以卦变说来解释卦爻象和卦爻辞，从南宋时期易学发展的情况来看，又出现了义理之学与象数之学相互吸收的倾向，如朱熹就大量地吸收了邵雍的易学观点。正是由于上述原因，南宋时期的义理派中才分化出发展象数学的代表人物。

在易学研究中，随着不同历史时期人们对易的义理的理解不同，其义理易学的实际内容也不同。从易学发展的历史来看，宋代的义理学派与王弼黜象数而重义理的学风是一脉相承的，但两者用以解易的义理则不同，那就是王弼之学以老庄解易，而宋代的义理学派则基本上都是竭力排击以老庄玄学来解易理的，他们用以阐明易理的是以儒家思想为基本特色的“儒理”。这种以发明“儒理”为特色的易学，就是宋代义理派易学的根本特征。宋易中的义理派易学是宋代居于主导地位的易学。心学派易学的形成，则是由理学的分化而造成的。

我们所说的宋易中的义理派易学与汉唐义理派易学的区别，是与宋代的象数派易学相对而言的。就宋代义理派易学本身来看，

实际上人们所发明的易理又各有不同。在北宋的义理派易学中，有人偏重于取义，形成了以程颐为代表的易学体系；有的则重于取象，形成了以张载为代表的气学派的易学体系。在南宋则有基本立场为义理派而兼收象数派观点的朱熹易学体系；有叶适等人反映功利学派注重实用学风的易学体系；又有陆九渊、杨简等人的心学派易学思想。此外，在宋人义理派易学中还有象苏轼那样“大体近于王弼”“又杂以禅”的易学。因此，义理派这个提法只是反映他们在治易的学风、路数上有共同的特点，而并不表明他们具体的易学观点是相同的。

清人说宋代义理的易学是由王弼一变而为胡瑗、程子，再变而为李光，杨万里，这种说法大致抓住了宋代义理派易学发展的主要线索。

在北宋陈抟、刘牧、李之才的图书易学流行之时，如范仲淹、李觏和欧阳修就已经起而反对这种象数派的易学。他们都是排斥佛老的，同时又都是政治上的革新派人物，提倡经世致用。李觏的易学汲取并改造了汉唐易学的卦气说，把阴阳二气作为解说易理的核心，这就为后来义理派易学中气学一派的形成开了端绪。欧阳修的《易童子问》则对后来南宋功利学派的易学有很深的影响。李觏与欧阳修都不是理学家，特别是李觏，虽然他反对刘牧的图书之学，但实际上并没能完全摆脱刘牧河洛之学的影响，在解说《周易》的原理时，仍然利用了洛书的形式。尽管如此，从总的倾向上看，李欧等人的易学都可以说是宋易中义理派的先驱。

与二程及邵雍同时的张载，是宋明理学的主要奠基者之一。张载发展了李觏的易学观点，他也是以阴阳二气来解释《周易》原理的，其所著《横渠易说》（亦简称《易说》），把气作为世界的本原，形成了气学派的唯物主义易学哲学。而且，张载又不同于李觏，张载认为《易·系辞传》所说“河出图，洛出书，圣人则之”一语，说的是文字的发明问题，否认河图洛书与易的直接联系。张载易学思想的形成，受到孔疏很深的影响。孔疏解说《周

易》经传重取象，以阴阳二气之变易法则为易学之最高范畴，但又扬弃了孔疏中的老庄玄学观点。所以，气学派以气为核心的易学体系的形成经历了由汉易的阴阳二气说到孔疏，由孔疏到李觏、张载这样一个继承、批判、改造、总结的过程。在南宋张载的易学亦广泛地流传。南宋时期义理派易学重要代表人物之一杨万里易学，就深受张载的影响，继承了其易学的唯物主义因素。张载作为理学的奠基人之一，其易学思想学说与二程同样被视为合于儒家正统的圣人之道，因而其易学在后来虽不如程氏那样显赫，但亦广为流传，影响深远。特别是张载易学作为宋代义理派易学中唯物主义的易学哲学，在易学史上的意义并不亚于程颐的易学。

程颐所代表的理学派的易学，因程氏在宋明理学史上的重要地位，特别是其所著《易传》在明易之义方面的杰出贡献，一般被视为宋代义理派易学最主要的代表，程氏《易传》（《伊川易传》）则被视为义理派最有代表性和权威性的易学著作。胡瑗讲授《周易》，注重性命道理的研究，对程颐的治易方法和易学哲学的形成都有直接影响。在易学发展史上，以理来解释《周易》的变化之道，并非胡、程首创，王弼和韩康伯及孔颖达已开其端，但玄学对易理的解释在于说明变化之道无为自然，易理是神妙莫测，难知其所以然的，程颐解易讲的天理则强调吉凶变化之理的客观规律性、规范性与可知性。所以，程氏的易学不仅在发展玄学派以易明理的传统，排斥汉易象数学及用象数占算的风气，把《周易》从占卜之术中解放出来诸方面有极为重要的意义，而且使义理派的易学高度哲理化了。所以，《伊川易传》也是构成理学完整体系、把儒学哲理化的代表作。总之，程颐的易学在易学史上可以说是具有划时代意义的，其对于整个宋易乃至宋明理学哲学的影响都是相当深远的。到了南宋，程颐的易学广为流传，成为学习研究《周易》的必读之书。朱熹说：“只今《易传》一书，散满天下，家置而人有之”（《朱子语类》卷九十三），这种情形不仅说明程氏易学对于改变北宋时象数学盛行一时的局面、使义理派

易学取得支配地位的重要作用，而且表明易学史上汉唐易学的统治地位已经丧失，宋易已经成为占统治地位的易学了。在南宋，程颐易学的流行多得力于其弟子后学的弘扬，如游酢、伊焞、郭忠孝等程门弟子，都以传程氏易学而闻名于当时。

理学派的易学，在南宋随着理学的分化也发生了分化。从理学发展的情况来说，周敦颐和张载是理学的奠基人，程颐的《伊川易传》则构成了理学的完整体系，是理学形成的代表作，另外二程把《大学》、《中庸》、《论语》、《孟子》的地位提高到与六经相并列的位置，朱熹为《四书》作《集注》，并对二程建立的理学“格物致知”论的认识论作了系统的总结发挥，标志着理学已发展到成熟阶段。与朱熹同时的陆九渊，改造和发展了孟子的思想，把孟子关于“心”的言论作为依据，同时在思想方法上又更多地受到佛教禅宗的影响，提出了“心即理”的哲学基础，创宋明理学的心学一派。当然，陆九渊心学一派是从理学中分化出来的，因而也必有理学内部的思想基础，二程都以天理为他们哲学思想的最高范畴，但两者学说亦有不同处，程颐提出了关于心学的命题，到南宋得陆九渊推崇阐发。陆氏以杨简、袁燮、舒璘、沈焕四人为代表，大力阐发心学。总之，南宋时由于心学的形成，理学分化成以朱熹为代表的一派和以陆九渊为代表的一派，于是理学派的易学亦随之分化为两派。

朱熹是以往理学的总结者，在易学方面他对象数派和义理派的易学都有所批评，不株守一家之言，他对筮法的解即吸收了河洛图式和邵雍的先天易学。他的体用一源说也吸收了图书学的中五行说和朱震的大衍之数说，以卦象为太极之数自身的展开。他还吸收了气学派的阴阳二气说，以二气之变化法则来解释世界的变化规律。当然，朱熹还是以程颐的易学为正宗，他以程颐的易学为基础，兼取各家之长，形成了一个完整的易学体系。

陆九渊的心学是由理学中分化出来的，心学实际是宋明理学的一个派别。同样，陆九渊的易学对卦爻辞的解说亦主张取义，属

二程的易学系统，是义理派的易学。但他的说易与程颐不同，他发挥了程颐的观点来解释易理。陆九渊认为心即理，故其对易理的解说，亦以人心即人们的精神和道德意识来解释宇宙的原理。这样这种主观唯心主义的易学哲学就与理学派强调天理为事物之所以然的客观唯心主义哲学不同了。陆氏之后成为心学派易学代表人物的是其学生杨简。杨简继承发挥了程颐特别是陆九渊天人一体的思想，认为易之理亦即人之心，用这种观点全面解释了六十四卦的卦爻象和卦爻辞，以及《彖传》、《象传》、《文言》，从而建立起了心学一派的易学体系，把陆九渊的易学观点进一步发挥成以自我意识为核心的本体论。正如《四库全书总目提要》所说的，由于杨简是陆九渊的大弟子，在南宋政治上又很有地位，所以他的易学对后来曾产生较大的影响。

南宋时期，又形成了与理学理论系统不同的功利学派。功利学派思想的形成，深受北宋李觏学说和北宋改革派重视现时社会政治问题的学风影响。功利学派的易学虽亦以探求易理为务，但其易学不仅继北宋欧阳修之后在《周易》经传的形成问题上提出了新观点，而且在易理探求方面，主张通过物象以阐明义理，宣传无神论，提出了道不离器说，对程朱理学派的易学提出诘辩，从而形成了独具特色的唯物主义的易学哲学。叶适是南宋功利学派的主要代表人物。

综上所述，宋代的易学发展亦存在象数与义理两大派别。在北宋首先流行起来的是象数派推崇河图洛书的易学。象数派易学至周敦颐 and 邵雍开始把象数与理联系起来，形成了真正具有宋代特色的象数学。张载特别是程颐的易学标志着宋代义理派易学的形成，此后义理派的易学逐渐取得了支配地位。南宋时则出现了象数派和义理派易学相互吸收的倾向，出现了象朱熹那样兼收象数派易学观点和朱震那样兼收义理派易学观点的人物。特别是朱熹继承了程颐易学的传统，并对周敦颐、邵雍、张载、朱震等重要易学家的观点都能批判吸收，因而实际上他的易学是对北宋以

来易学发展的一个总结，正因如此，朱熹的易学体系对后来几个世纪的易学和宋明理学的哲学都产生了相当深的影响。北宋义理派开创了以“儒理”解释《周易》原理的易学体系，并藉此构建了宋代理学的哲学体系。至南宋这种易学已经取代了旧的玄学易学的地位，成为居于统治地位的易学，新的儒学和宋易的地位已经确立起来。随着这一过程的基本完成，解决宋儒内部不同观点的问题提上了日程，于是理学又分化出心学一派，在易学方面就产生了理学派与心学派易学的分歧。南宋儒家各派开始的对易学有关哲学问题的争论对于此后宋明理学的发展，对于加深中国古代哲学的理论思维具有重要意义。

宋人的易学著述十分丰富，据《宋史·艺文志》著录，仅北宋的解易著作就有六十余家。《四库全书总目·经部·易类》记述的宋人易学著作达五十余种。

此外，《四库全书总目》把“推演数学”的易学著作列于《经部·易类存目》。为了“明不以魏伯阳、陈抟等方外之学淆六经之正义”，又将此类方外之学的易学著作列于《子部·术数类》。宋人如司马光、邵雍、张行成、祝泌、蔡沈等人的某些易学著作，就是列在《子部·术数类》中加以介绍。

第二节 北宋的象数派易学

一 陈抟、刘牧、李之才的易学

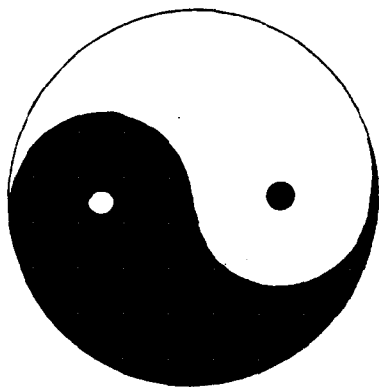
(一) 陈抟有关《周易》的图式 陈抟，字图南，自号扶摇子，宋太宗赐号希夷先生，又称华山道士。据《宋史·陈抟传》，抟为亳州真源(今河南鹿邑县)人^①。陈抟是五代宋初著名的道教学者，

^① 今人李远国《陈抟籍贯小考》(《中国史研究》1984年2期)谓当为普州崇龛人。

神仙家，其学对宋代之内丹道及象数易学都有很大影响。据《宋史·陈抟传》载，抟“著《指玄篇》八十一章，言导引及还丹之事”。又据郑樵《通志·艺文略》载，陈抟著有《赤松子八诫录》一卷（道家书类），《指玄篇》一卷（道家吐纳类），《九室指玄篇》一卷（道家外丹类），《人伦风鉴》一卷（五行相法类）。《宋史·艺文志》易类著录有陈抟《易龙图》一卷。《宋文鉴》有陈抟《龙图序》一文。又据宋释志磐《佛祖统纪》载，陈抟曾得麻衣道者《正易心法》，为之注释，但传世的《正易心法注》自朱熹认为系戴师愈伪作之后，人们多以为伪书。陈抟又有《无极图》、《太极图》、《先天图》流传。陈抟上述著述今皆散佚，我们对陈抟易学的了解，主要是靠宋元以来学者的引用和研究，《皇朝文鉴》卷八五收陈抟《龙图序》。据宋人雷思齐《易图通变·河图遗论》考证，现存的《河图》、《洛书》即《易龙图》二十一幅图中之二种。陈抟的《太极图》在许多书中都有，但以清人胡渭《易图明辨》所载《天地自然之图》可能较近原貌。《先天图》现存于朱熹《周易本义》卷首，共有四图，即《伏羲八卦次序图》、《伏羲八卦方位图》、《伏羲六十四卦次序图》、《伏羲六十四卦方位图》。

陈抟解易的突出特点是利用图式的形式，邵伯温说：“希夷易学，不烦文字解说，止有图以寓阴阳之数与卦之生变”（《经世辨惑》）。陈抟这种解易形式的形成，与道家用图式说明炼丹过程的传统有继承关系。唐代已有用《周易》的卦象说明炼丹术的作法，至五代彭晓注《周易参同契》，则有《明镜图》、《水火匡郭图》、《三五至精图》，以图式的形式解释《周易》原理，说明炼丹过程。陈抟继承了五代以来这种利用图式的作法，用以讲阴阳奇偶之数 and 乾坤坎离等卦爻象，成为宋代以图书来讲象数学的首创者。下面就《太极图》、《无极图》和《河图》、《洛书》来谈一下陈抟的易学。

《太极图》即《先天太极图》，又称《天地自然之图》。所谓先天和天地自然，是道教炼丹家用以指炼内丹时生而具有的气质的。



天地自然之图

此图乾上坤下（天上地下），犹人身首为乾，腹为坤，身中具有水火二气，火气上升，水气下润，这是人体天生的自然状态，所以称为先天图或天地自然之图。这一图式是对《系辞传》文所说的“易有太极，是生两仪”的解释。图中黑白两条鱼形，即阴阳二气环抱之状。阴气盛于北方，为纯阴，居坤卦之位；阳气盛于南方，纯阳，居乾卦之位。阴气极于北，左方自震（东北）卦之位一阳始生，阳气尚弱，经离（正东）卦位，兑（东南）卦位，而到达乾（正南）卦位，长为纯阳，至此阳气已达极盛，卦象为三阳。动极而静，阳气极于南，同时阴始生。由巽（西南）卦位一阴二阳，阴气尚弱，经坎（正西）卦位，艮（西北）卦位，而达到坤（正北）卦位，长为纯阴，至此阴气已达极盛，卦象为三阴。静极复动，阴阳动静，互为其根，此盛彼衰，彼长此消，如是循环运动不已。图中左白部分，居东方，与右白部分相呼应，环抱黑的部分，表示二阳挟一阴，为离卦象，这就是对过阴在中。反之，右黑部分与左黑部分相呼应，环抱白的部分即二阴中挟一阳，对过阳在中。图中黑白两条鱼尾，表示阴阳二气之初起，黑白两鱼头，则分别表示阳起而迫阴，阴避阳，回入中宫，阴起而迎阳，阳避阴，回入宫中。图中黑中含一白点，由中舍一黑点，白点为阳精，

黑点为阴魄，即日中原有阴魄，月中含有阳精，阴中有阳，阳中有阴。日月运行时，黑白二点含蕴不露，当望夕之时，月出东方，坎离易位，盛阳将变革，日中阴魄方发挥其作用，与对方之阴相感应，流出而为生阴之本，此即白中显露其黑点。反之，当晦朔之间，盛阴将变革之时，则月中原有之阳精发挥其作用，与对方之阳相感应，发泄而出，为生阳之本，此即白中显露其黑点。

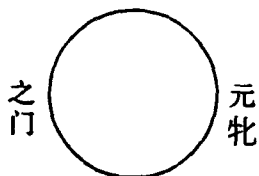
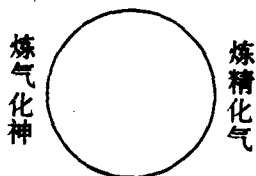
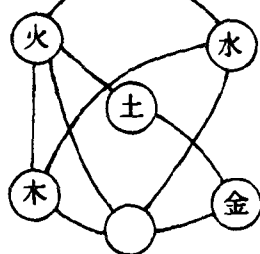
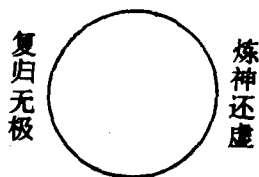
陈抟此天地自然之图说的是阴阳二气的消长，从其图式来看，是渊源于《周易参同契》。《参同契》即以乾坤为天地之象，坎离为日月之象，乾坤居上下，坎离居左右，以说明炼丹药取法于天地日月之象，是此图式即本于《参同契》之正四卦说。后来俞琰于《周易参同契》发挥中说，乾坤为人身之象，乾首坤腹，坎离是身中药物，即水火或阴阳二气。按此种说法，此图来表示炼内丹过程的，从而采取了汉易中卦气说的形式，故此图又是一卦气图。此图的阴阳环抱，也是本于《参同契》的月体纳甲说。另外。道教典籍《太平经》中的阳极反阴，阴极反阳，南方极阳而生阴，北方极阴而生阳，阴阳周流相抱，极阴生阳，阴止阳起等等说法，也与《参同契》的思想同成为后来道教练内丹的理论基础。

总之，《天地自然之图》是讲阴阳二气和阴阳二气消长的，其中反映的关于阴阳动静，不停运动，彼此消长的观念，包含着辩证法思想。更为重要的是，此图所提出的关于阴阳动静等观念，对后人有很大影响，此后许多重要的易学家正是在对于这些观念阐发和辩论的过程中阐发自己的哲学思想，推动易学哲学发展的。

关于《无极图》，明末学者黄宗炎于其所著之《图书辨惑》中认为，此图也是讲方士修炼之术，“明逆则成丹之法”的。所谓“逆则成丹”，是取《说卦》“易逆数也”之义。即此图自下而上，其最下为元化之门，指人身两肾间空虚处，是为祖气，即丹田气之所由以生出。第二圈名为炼精化气、炼气化神，即“炼有形之精，化为微芒之气；炼依希呼吸之气，化为出有入无之神”（黄宗炎《太极图辨》）。第三圈名为五气朝元，即使所炼之气贯彻于五脏六

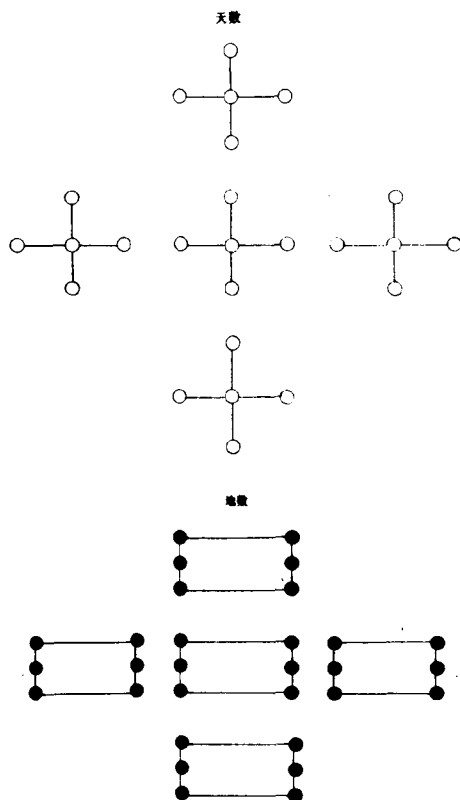
腑，“而为中层之左木火、右水金，中土相联络之一圈”（同上），亦即以所炼之气统率水火木金土五气，凝聚在一起。其中水（肾）火（心）二气最为重要，“火性炎上，逆之使下，则火不燥烈，唯温养而和燠；水性润下，逆之使上，则水不卑湿，唯滋养而泽”（同上）。温养之至，则进入第四圈。第四圈名为取坎填离，此圈分黑白而相间杂，为水火交媾而孕之意，其中小白圈指圣胎。“又使复还于元始，而为最上之一圈，名为炼神还虚，复归无极，而功用至矣”（同上）。即圣胎加以修炼，进最上圈，就达到了神仙境地。此境地无有极限，与祖气所出元牝之门相呼应，这就是所谓“炼神还虚，复归无极”。总的看，最下一圈为虚无，至当中一段为有，再至最上一圈又为虚无，这是一个自无而有，又反归于无的过程，以虚无为万有之根本。

总之，《无极图》所表示的也是炼内丹的过程，其图式的形成亦多受《参同契》的影响，是对《参同契》所言炼丹术的发展。陈抟以《周易》的范畴来说明炼丹术，对后来的道教易学和理学都产生了很大影响。后来周敦颐吸收了陈抟的无极思想，把道家讲长生秘诀的《无极图》改造成论述天地人物生成的《太极图》，将无极作为其哲学的最高范畴，至朱熹又把无极与太极视为一物，谓无极即无形无象之理。

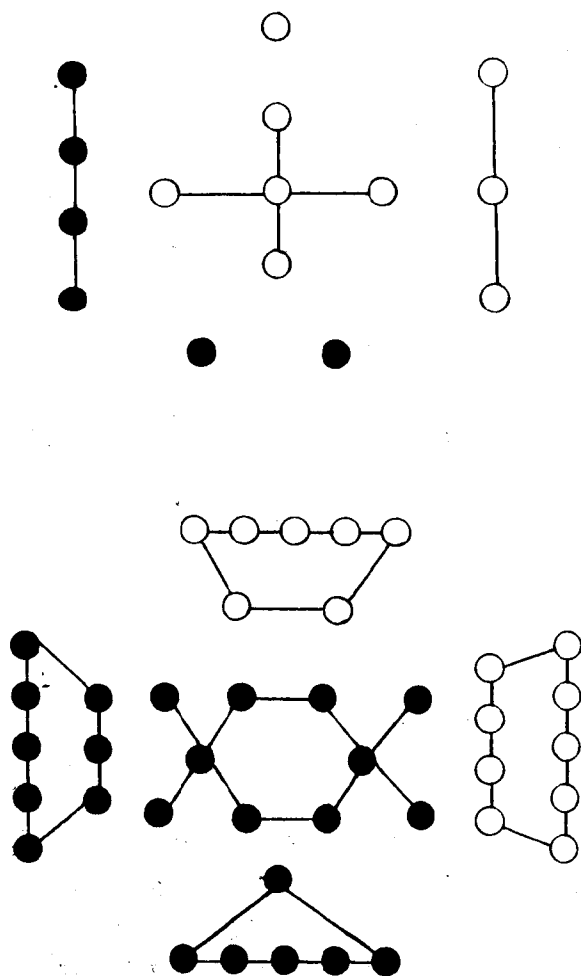


无极图

《河图》、《洛书》是陈抟《龙图易》中之两种。《龙图易》到底是不是陈抟所作，宋人已有不同看法，但综合起来看，《龙图易》为河洛之学的前身，当出于陈抟。《宋文鉴》所载《龙图序》一文，可能为陈抟所作，亦可能系其门徒所为，其中思想当属于陈抟。《龙图序》中提出了龙图三变说，即一变为天地未合之数，二变为天地已合之位，三变为龙马负图之形。天地之数即《系辞传》所讲的“天地之数五十有五”，龙图三变即是对《系辞传》有关天地之数一章的解释。据元朝张理所著的《易象图说》，龙图三变之图式如下：

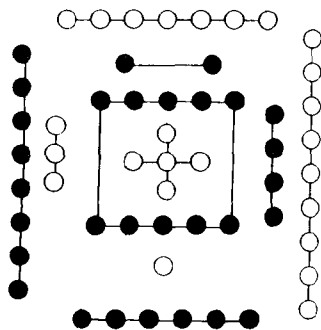


龙图三变（第一变之图）

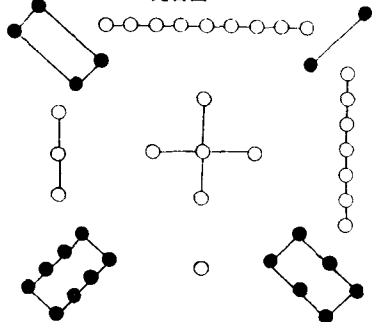


龙图三变（第二变之图）

五行生成图



九宫图



龙图三变（第三变之图）

以下各图中的白圈代表的是天数，黑圈代表的是地数，其方位为下北上南。三变之图式中，以第三变之两图式最为重要，这两个图式后来被刘牧分别称之为洛书与河图。洛书亦可称为五行生成之图，即五行之生数与五行之成数合在一起。配以五行，则下北方为天一生水，地六成之；上南方为地二生火，天七成之；左东

方为天三生木，地八成之；右西方为地四生金，天九成之；中央为天五生土，地十成之。刘牧称为河图的，即九宫图也是由第二变之两图相交得来，其情况是上图中间之五不动，下图中间之十隐藏起来，奇数一三七九分居于北东西南四正位，而偶数二四六八分居于四隅，成为九宫图，纵横斜之数相加皆为十五。这两个图式皆可生成八卦之象，即如除上河图中宫之十五或洛书中宫之五，则一三七九、二四六八，分别居于八位，成为八卦之象。关于如何配以八卦，《龙图序》无明确说明，图书派学者们的解释也有种种不同。总的说，龙图三变的图式讲的是天地之数的演变过程，经过三次变化，成为龙图，其旨在于说明八卦之象起于龙图。就其来源说，是出于道教的解易系统，其五行生成图又吸收了郑玄的五行说，九宫图则吸收了《易纬》的九宫说。

陈抟利用图式说易的形式，他所提出的上述重要图式，以及这些图式所包含的一些重要思想，对后来宋易中象数派及义理派的易学都有很大影响。宋代的儒家学者们，在哲学上多受到释老之学的影响，他们的易学多借《周易》以阐发自己的一套思想，故与孔子《易传》所阐发的义理内容已有很大不同，但他们的研究大体上可以说还是沿着《易传》的道路进行的。唐和五代的道教继承了魏伯阳《参同契》的易学，以图式来讲炼丹理论，宋初又经陈抟而演变为以图式解易的象数易学，可以说这种易学更不同于孔子《易传》所传之易学，距《周易》的本来意义就更远了。当然，后来宋代的象数学者如周敦颐、邵雍、朱震等人都不是道士，他们的易学又不同于陈抟的易学，他们已不是利用图式来讲道教教义和神仙术，而是更为明确地以研究诸如宇宙生成等具有较高哲学意义的问题为目的。

（二）刘牧的《易数钩隐图》 刘牧为北宋中期彭城人。字长民，或曰字先之，据《宋史·艺文志》载，牧新注《周易》十一卷，图一卷，晁公武《读书志》作图三卷。牧所作易注今已不传，图三卷尚存，即《易数钩隐图》。《四库全书总目提要》说：“汉儒

言易，多主象数，至宋而数之中复岐出图书一派。牧在邵子之前，其首倡者也。牧之学出于种放，放出于陈抟，其源流于邵子之出于穆、李者同，而以九为河图，十为洛书，则与邵异。其学盛于仁宗时。黄黎献作略例隐诀，吴秘作通神，程大昌作易原，皆发明牧说，而叶昌龄则作图义以驳之，宋咸则作王刘易辨以攻之，李觏复有删定易图论……。”这段话反映了这样几个问题，一是从渊源上说刘牧的易学与陈抟有关，但其称刘牧为宋图书学之首倡者，则表明陈抟以易图说炼丹术还不能说就是图书易学，真正的图书派易学是从刘牧算起的；二是刘氏易学的重要内容是以九为河图，十为洛书，这也是他与邵氏的不同点之一；三是刘氏的易学有很大影响，后来很多人著书或加发明，或加批驳；四是刘氏易学与王弼的解易系统相对立，故宋咸作《刘牧王弼易辨》以明其是非，就《易数钩隐图》的内容来看，刘氏解易的方法及其阐明的哲学思想与王弼易学是不同的。下面主要就《易数钩隐图》谈一下刘牧易学的大旨。

关于洛书与河图，所谓图九书十，图九是指九宫图，书十指五行生成图，其中含天数五个，地数五个，计十个数，刘牧以其为洛书，故称书十。从刘牧对其洛书的解说来看，是取刘歆之说，以《尚书·洪范》为洛书。以为《洪范》中的五行之数，兼括生数与成数，总为五十有五之数，即包天地自然之数，继郑玄之后进一步将《洪范》的五行与《系辞》的天地之数联系起来。刘牧认为，洛书图式所体现的是天地之数中阳奇与阴偶的配合法则，即“天一生水，地二生火，天三生木，地四生金，天五生土，此其生数也。如此，则阳无匹，阴无偶，故地六成水，天七成火，地八成木，天九成金，地十成土。于是阴阳各有匹偶，而物得成矣，故谓之成数。”由此可见，刘氏的洛书图式是以《洪范》的五行说来解释《系辞传》关于“凡天地之数五十有五，此所以成变化而行鬼神也”的说法，说明天地之数按阴阳相配的法则。关于河图，刘牧说：“且天一生坎，地二生离，天三生震，地四居兑，天五由中，

此五行之生数也。且孤阴不生，独阳不发，故子配地六，午配天七，卯配地八，酉配天地，中配地小。既极五行之成数，遂定八卦之象，因而重之，以成六十四卦三百八十四爻，此圣人设卦观象之奥旨也。”由此论可知，刘氏的河图图式，是用以说明八卦之象起源于河图的。关于河图他还说：“昔者宓戏氏之有天下，感龙马之瑞，负天地之数，出于河，是为龙图者也。戴九履一，左三右七，二与四为肩，六与八为足，五为腹心，纵横数之，皆十五。盖易系辞所谓参伍以变，错综其数者也。太皞乃则而象之，遂因四正，定五行之数。以阳气肇于建子，为发生之源，阴气萌于建午，为肃杀之基。二气交通，然后变化，所以生万物焉。”其中关于龙马之瑞的说法与汉人神龟之形的说法同为荒诞。其以龙马所示之数纵横皆为十五即《系辞传》所谓“参伍以变，错综其数”，又以河图之数为一年之中阴阳二气消长之体现，即所谓“所以生万物焉，杀万物焉”，这是以汉人之卦气说以坎离震兑四正卦之位来解释九宫所处的方位，讲“遂因四正，定五行之数”，又以五行生成之数解释河图的结构。这些表明，刘氏用卦气说把九宫说与五行说结合起来，发展了汉唐的九宫说，用五行生成论来说明《周易》的原理，其所提出的图式目的又在于说明世界的形成与结构。这是其易学与陈抟的不同。另外，刘牧在《易数钩隐图》中还讨论了洛书与河图的关系，他认为二图都出自“天地自然之数”，其图式之所以在形式上有所不同，是因为河图说八卦之象，八卦生于四象，河图讲四象而不讲五行，即中五不配土数，其数为四十五；洛书则演“五行而不述四象”，故中五配土数，其数为五十有五。河图所讲的四象，属于形而上的道，即未成形器，故不讲土数，而洛书所讲的五行属于形而下的器，已成形体，故附以土数十。他认为“易者包象与器”，所以圣人以河图示其象，以洛书陈其形。

在《易数钩隐图》中，为了说明其河图洛书的根源问题，刘牧还提出了四个图式，以解释《系辞传》所说的“易有太极，是

生两仪，两仪生四象，四象生八卦”。从刘牧对其所提出的这四个图式的解说来看，可知刘牧的太极说就筮法来讲，是以奇偶两数未分为太极，就世界观来讲，是以阴阳二气混而为一为太极。刘氏以为卦象和世界的形成是太极自身运动分化的过程，并以五行生成说解释这一过程，这样实际上就否定了晋唐以来王弼派易学的太极虚无说，抛弃了孔疏所代表的有生于无的形式。从刘牧的太极元气说对宇宙形成的说明来看，其易学哲学具有唯物主义的内容。刘牧以天地之数自身的演变来解释太极生两仪，两仪生四象，四象生八卦的过程，这对后来义理派易学哲学本体论的发展有一定影响，所以刘牧的太极说可以说是王弼以来易学哲学向宋易转化的一个标志。刘牧的图书学与汉易象数学及陈抟的易学相比，其旨归不在阴阳灾异或神仙术，而是以图式说明《周易》原理，从而使象数学哲理化了，这点也反映了宋易的特色。

（三）李之才的卦变说 李之才（？—1045年），字挺之，青社（今山东益都）人。通《春秋》，尤精于易学和历法，曾授邵雍《春秋》与易学，授刘羲叟历法。李之才得穆修所传之陈抟的先天之学，其易学主卦变说，有变卦反对图和六十四卦相生图传世，这两套图式，均见于朱震《汉上易传》之《易卦图》中，清人胡渭之《易图明辨》中对两图亦有评论。

关于变卦反对图，朱震说：“六十四卦刚柔相易，周流而变，易于序卦于杂卦尽之。”朱震所说，指变卦反对图讲的是六十四卦刚柔二爻互易，其道理见于《序卦》和《杂卦》二传。就李氏的卦图来看，他认为刚柔二爻象互相转化，则成为另一卦，因此卦与卦之间存在相互转化的关系，这种认识当然触及到了《序卦》中的辩证思想。李氏以《乾》《坤》两卦为主体推研卦变，也与《易传》的精神相符。不过，李氏以为“易之门，万物之祖”的《乾》《坤》两卦，所指并非经卦乾坤，别卦的《乾》《坤》虽是“易之门”，但并非“万物之祖”。以为别卦《乾》《坤》可以生卦，这不合《易传》关于卦变的阐释。这个错误导致了他在解《乾》卦

变卦反对图

乾老阳



坤老阴

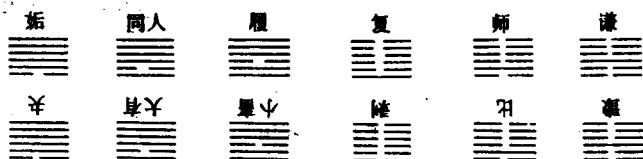


(1) 乾坤相索三变六卦不反对图



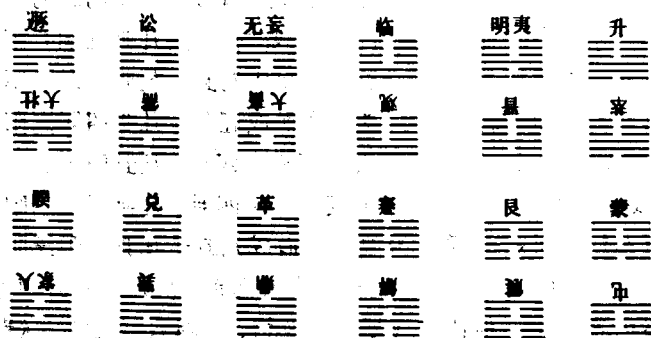
(2) 乾卦一阴下生反对，变六卦图

坤卦一阳下生反对，变六卦图

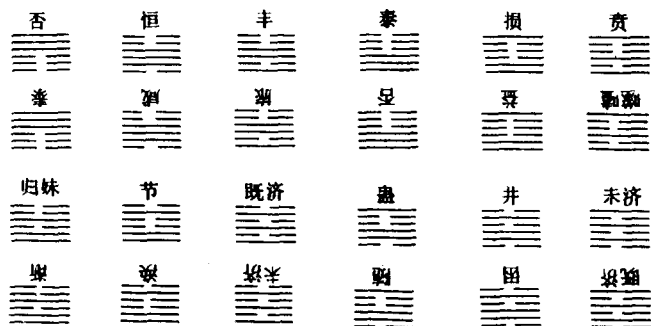


(3) 乾卦下生二阴，各六变反对。变十二卦图

坤卦下生二阳，各六变反对，变十二卦图



(4) 乾卦下生三阴，各六变反对，变十二卦图
坤卦下生三阳，各六变反对，变十二卦图



变卦反对图

下生二阴、三阴，《坤》卦下生二阳、三阳时，离开了《乾》《坤》两经卦的相交索而去孤立地考察卦象，结果其说多有不通^①。所以，李氏的变卦反对图并没有把握住《周易》卦变问题的实质。

李之才六十四卦相生图所^②的主要内容是：凡卦五阴一阳者，皆自《复》卦而来，《复》一爻五变而成五卦。凡卦五阳一阴者，皆自《姤》卦而来，《姤》一爻五变而成五卦。凡卦四阴二阳者，皆自《临》卦而来，《临》五复五变而成十四卦。凡卦四阳二阴者，皆自《遯》卦而来，《遯》五复五变而成十四卦。凡卦三阴三阳者，皆自《泰》卦而来，《泰》三复三变而成九卦。凡卦三阳三阴者，皆自《否》卦而来，《否》三复三变而成九卦。从六十四卦相生图的上述内容来看，他认为《复》、《姤》、《临》、《遯》、《泰》、

^① 关于卦变问题，可参阅陈恩林的《略论周易的卦变》（《周易研究》1988年第2期）。

《否》这些别卦可以生卦，不能了解《周易》卦变的现象虽然是由六十四别卦表现出来的，但变化的本质却在八卦，主要是乾坤两经卦的矛盾斗争。特别是他关于“乾一交而为《姤》，《坤》一交而为《复》”的说法，即所谓“《复》《姤》小父母”说，更与《易大传》所说相违，《易大传》是讲《乾》一交而为《巽》，不是《姤》，《坤》一交而为《震》，不是《复》，《易大传》讲《乾》《坤》只有三交三索，并无什么“五复五变”之类。可见李氏此说的错误根源亦在于混淆了经卦乾坤与别卦的区别。

李之才的卦变说，主要是发展了虞翻的卦变说，其以图式说明卦变，避免了虞氏卦变说中的重复之卦和变例之体，将虞说规范化和系统化了。当然，他与汉人一样，并没能从本质上解决卦变问题。李氏以图式说明卦变，对后来有一定影响，如朱震、朱熹也都采用了这种形式来讲卦变，他们的共同问题，也都是沿袭了汉易别卦生卦说的错误。

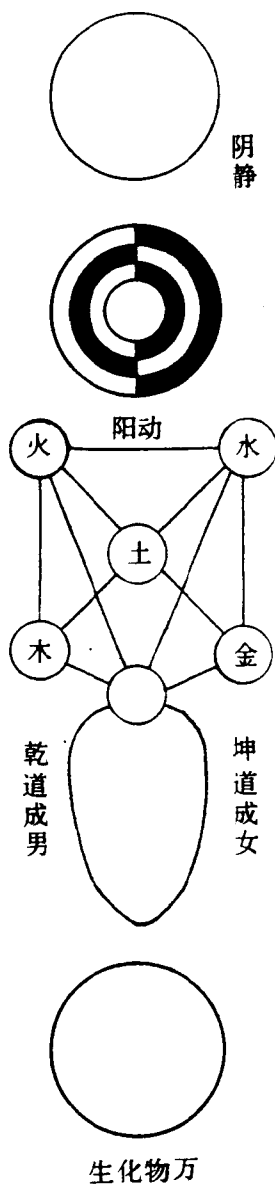
二 周敦颐的易学

周敦颐（1017—1073年），字茂叔，原名惇实，道州营道（今湖南道县）人。二十岁入仕，五十五岁告归，做过州县地方官吏，晚年定居庐山莲花峰下，建濂溪书堂，世称濂溪先生。死后宋宁宗赐谥“元公”。周敦颐为理学的开山祖师，创理学之“濂学”一派。《宋元学案·濂溪学案》中黄百家评论说：“孔孟而后，汉儒止有经传之学，性道微言之绝久矣。元公崛起，二程嗣之，又复横渠诸大儒辈出，圣学大倡。”周敦颐的易学著作传世的有《太极图说》与《易通》，《易通》又称《通书》。《四库全书总目提要》说：“宋五子中，惟周子著书最少，而诸儒辨论则惟周子之书最多。无极太极之说，朱陆两家，断断相轧，至今五六百年”（卷九三《周子钞释》）。可见，周敦颐的无极太极之说是影响很大、争论也很大的问题。

周敦颐的《太极图说》，由图和对图的解说两部分构成，其内容如下：

无极而太极。太极动而生阳，动极而静，静而生阴。静极而复动。一动一静，互为其根。分阴分阳，两仪立焉。阳变阴合，而生水火木金土，五气顺布，四时行焉。五行一阴阳也，阴阳一太极也，太极本无极也。五行之生也，各一其性。无极之真，二五之精，妙合而凝。乾道成男，坤道成女。二气交感，化生万物，万物生生而变化无穷焉。惟人也得其秀而最灵。形既生矣，神发知矣，五性感动而善恶分。万事出矣。圣人定之以中正仁义（自注：圣人之道，仁义中正而已矣）而主静（自注：无欲故静），立人极焉。故圣人与天地合其德，日月合其明，四时合其序，鬼神合其吉凶。君子修之吉，小人悖之凶。故曰“立天之道，曰阴与阳，立地之道，曰柔与刚，立人之道，曰仁与义。”又曰“原始反终，故知死生。”大哉易也，斯其至矣。

上太极图式，是见于朱震《汉上易传·易卦图》的一幅，今本《太极图说》则是经过朱熹整理而流传下来的，与朱震所录图式有所不同。关于周氏太极图的学术渊源明末黄宗炎的《太极图



辨》，清人胡渭的《易图明辨》都作了探讨。特别是清人毛奇龄所著《太极图说遗议》，已证明今本太极图确为朱熹所改定，而朱震所录的图式方为周氏太极图“最真而最先”的面貌。总之，综合各家的考证，可知周氏太极图之来源为道教的先天太极图和陈抟的无极图，而二者均属道教的解易系统。朱熹认为周敦颐“不由师傅，默契道体，建图属书，杌极要领”，这种说法是不合实际的。又据毛奇龄考证，据《宋史》实录所记，《太极图说》之首句“无极而太极”原应为“自无极而为太极”。陆九渊在与朱熹辩论时也谈《太极图说》加无极于太极之上与儒家思想不合。由此看来，《汉上易卦图》与朱熹所订《太极图说》的首句“无极而太极”可能与周氏原图说首句的文字确有出入。而且，重要的是这说明朱熹以太极为理，所以不同意无极先于太极的说法，认为无极只是用来形容太极的无有形迹的，这种说法只能说是朱熹的观点，而不能代表周氏《太极图说》的思想。

朱熹说周敦颐的《太极图》是“立象尽意”，是以《太极图》为象学系统。陈抟无极图之第二卷讲阴阳卦象，讲象不讲数，周氏《太极图》同此。朱震亦称明言周氏《太极图》得自陈抟易学传人穆修。这些都表明周氏《太极图》属与道教易学有关的象学系统。从周氏《太极图说》的形式和内容来看，都受到了道教和道家学说的影响。周氏在《太极图说》中依“易有太极”一段《系辞》文来讲宇宙的生成过程，以下又讲人类的特点及修成圣人方法，但对此黄宗炎于《太极图辨》中批评说：“周子之无极而太极，则空中之造化，而欲合老庄于儒也。”“易有太极，夫子赞易而言也，不可云无极。无方者神也，无体者易也，不可图圆象。有者无之，无者有之，恐非圣人本旨。”“老氏之学，致虚极，守静笃，甘瞑于无何有之乡，惓然似非人，内守而外不荡，归根曰静，静曰复命。主静、立人极，其亦本此欤？”（引自《宋元学案·濂溪学案》）黄氏的批评，就指出周敦颐《太极图说》远离孔子所传易学的这一点来说是中肯的。于太极之前又讲无极，于修养方法

上讲主静，这些都反映了道家的观念。周敦颐把道家的观念引入儒家的解易系统，这对后来的易学发展产生了很大影响，关于无极太极的辩论，成了宋易的一个重要内容。

关于《太极图说》的宇宙生成论，人们谈得较多，总的看应承认它所讲的有生于无，即宇宙是从无而为有的唯心论，周氏关于“五行一阴阳也，阴阳一太极也，太极本无极也”的说法是其宇宙生成论的概括。在《太极图说》中周氏还提出了自己的阴阳动静观。他以太极能动静，动而生阳，静而生阴，回答了太极如何生两仪的问题，这是以往学者所没讲的问题。动极而静，静极复动，动静互为其根，这些讲法都富有辩证法色彩，这些对以后人们的太极观有很大影响。不过，周敦颐虽然赋予了太极能动的性格，但其于太极之上又加一无极作为更高的范畴，这样太极之动就成了暂时和相对的了，因“太极本无极”，而无极之本性又是静止的，所以最终并未摆脱形而上学的窠臼。

《易通》为周敦颐的另一重要易学著作。《易通》的特点与《太极图说》有所不同，它不是以图式说易的。陆九渊与朱熹书曰：“梭山兄谓‘《太极图说》与《通书》不类，疑非周子所为。不然或是其学未成时所作。不然，则或是传他人之文，后人不辨也。盖《通书·理性命章》言：中焉止矣，二气五行，化生万物，五殊二实，二本则一。曰一，曰中，即太极也，未尝于其上加无极字。动静章言五行、阴阳、太极，亦无无极之文。假令《太极图说》是其所传，或其少时所作，则作《通书》时不言无极，盖已知其说之非矣。’此言殆未可忽也。”（引自《宋元学案·濂溪学案》）这种说法是据《易通》以非《太极图说》，《易通》文字上看不到无极的提法，是与《太极图说》的又一不同。清人黄百家说：“《通书》，周子传道之书也。……《性理》首《太极图说》，兹首《通书》者，以《太极图说》后儒有尊之者，亦有议之者，不若《通书》之纯粹无疵也”（同上）。这是说《易通》所表现的思想具有鲜明的儒学思想特点，而不似《太极图说》之“儒非儒，老非老，

释非释也”。这是《易通》与《太极图说》不同的又一特点，即是一部以讲儒学的政治教化和道德修养思想为内容的易学著作。

《易通》全书共四十章。黄百家在《濂溪学案》案语中引薛敬轩语曰：“《通书》一‘诚’字括尽。”《易通》第一章、第二章讲的是诚，第三章讲的是诚、几、德，第四章讲到诚、神、几曰圣人。此外，第九、第三十一、三十二、三十五章，又分别讲到“几动于此，诚动于彼”、“君子乾乾不息于诚”、“心诚”、“诚心”、“无妄则诚”、“至诚则动”等等。由此可知，诚确为《易通》核心思想，它是周敦颐对《周易》与《中庸》思想加以发挥结合的产物。

周敦颐在论道德修养时，反复言诚、神、几不已，可见这几个概念反映着《易通》道德论的主要思想。关于诚，周敦颐说：“诚者，圣人之本。‘大哉乾元，万物资始’，诚之源也。‘乾道变化，各正性命’，诚斯立焉。纯粹至善者也。故曰：‘一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也。’元亨，诚之通也；利贞，诚之复也。大哉易也，性命之源乎！”（《诚上》）又说：“圣，诚而已矣。诚，五常之本，百行之原也。静无而动有，至正明达也。五常百行非诚，非也，邪暗塞也。故诚则无事矣。至易而难行，果而确，无难焉。故曰：‘一日克己复礼，天下归仁焉’”（《诚下》）。可见乾元是诚之源。《易通》不言无极，以太极为本原。按其《太极图》言“太极动而生阳”，《易通·顺化》说“天以阳生万物”，是乾元即阳气之始，诚即源于乾元。乾元为万物和性命之所由产生，诚乃乾元所派生的德性，故贯通于万物和性命之中，就人而言，人们能诚，即能保存源于乾元的“纯粹至善”之性。那么当其“动有”即感于外物，念头兴起时，其行为自然是善的，是“至正而明达”的，这就是“诚则无事”，就是“至易”。也就是说，能保存人性所固有的诚，为善并不难。反之，诚如为私欲蔽塞，人的道德行为则必然出现问题。所以，要能诚，就必须去私欲之蔽，正因如此，孔子才讲“克己复礼为仁”。值得注意的是，《易通》中

总是讲“无妄则诚”、“诚，无为”、“寂然不动者，诚也”，又讲“慎动”，“慎动即主静也”。这些说法实际上与《太极图说》中所讲的“主静（无欲故静）是一致的。这表明，《易通》并未摆脱道家 and 道教的影响，实际上还是把无极之静视为阳气运动的本原，所以在谈人性和道德问题时，便将“静无”视为诚的基础。

关于几，《易通》中说：“诚无为，几善恶。德，爱曰仁，宜曰义，理曰礼，通曰智，守曰信。性焉安焉之谓圣，复焉执焉之谓贤，发微不可见、充周不可穷之谓神。”（《诚几德》第三）。又说：“寂然不动者，诚也。感遂而通者，神也。动而未形，有无之间者，几也。诚精故明，神应故妙，几微故幽。诚、神、几，曰圣人”（《圣》第四）。“几善恶”的含义，宋明以来，其说不一。人们的疑问在于诚既是全善的，为什么由诚而萌发的几又有善有恶。这是以为几是人心萌发之微，即如所谓“一念发动处”，念头一动，虽未成为行为，但已含有善恶之分了。为了解决几分善恶与诚之无为的矛盾，赵致曾提出善是主，恶是宾，天理是根本，人欲是枝葉的说法。如何理解几善恶，黄百家说：“几字，即易‘知几其神’、颜氏‘庶几’、孟子‘几希’之几。‘有不善未尝不知’，所谓知善恶之良知也。故念庵罗氏曰‘几善恶者，言惟几故能辨善恶，犹云非几即恶焉耳。必常惧，常成寂然，而后不逐于动，是乃所谓研几也’”（《濂溪学案》）。从《易通》所说的“诚、神、几，曰圣人”来看，几与诚和神同为成为圣人的条件，黄氏的看法可能是对的。几善恶不是或为善或为恶的一念，而是辨别善恶之几，即预先把握行为动机的能力，没有这种能力，在行为上就会倒向恶。所以，几与诚、神都是修养成为圣人的条件。“感而遂通，神也”，《系辞传》是讲筮法告人以吉凶，神速莫测。周敦颐则是讲人“诚精故明”，即能诚，而不为私欲所盲塞，所以当其与外物接触时就能迅速作出正确的反映，如见到孺子将入于井，马上就去拯救。可见，《系辞传》所讲的神和几都被周敦颐用来讲人性和道德问题，被伦理化了。

《易通》中说：“天以阳生万物，以阴成万物。生，仁也；成，义也。故圣人在上，以仁育万物，以义正万民。天道行而万物顺，圣德修而万民化。大顺大化，不见其迹，莫知其然谓之神。故天下之众，本在一人。道岂远乎哉！术其多乎哉！”（《顺化》第十一）。这段话是讲圣人法天道而化民的问题，集中地反映了周氏的政治论。这种思想是对《易传》思想的继承。如《豫象》曰：“天地以顺动，故日月不过而四时不忒。圣人以顺动，则刑罚清而民服。豫之时义大矣哉！”所谓“天下之众，本在一人。道岂远乎哉！术其多乎哉！”是说治天下关键在于有能奉天道而为治的圣人。

总的说，在《易通》里周敦颐无论讲人性道德，还是讲化民之道，都是“句句言天道，句句指圣人身上家当”，即其论易，不空谈天道。《易通》释《周易》诸卦义，不讲卦爻象和筮数，也不引用晋唐易学的玄学观点，而是多以《中庸》的概念来发挥易理，以《周易》来谈性理道德。这一特点，对宋易义理派的形成是有一定影响的。特别是《易通》中所研究的一些命题，不仅对于宋易，而且对于整个宋明理学的发展都发生了很深的影响，这是周敦颐被视为理学开山祖师的重要原因。

三 邵雍的易学

邵雍（1011—1077年），字尧夫，谥康节。其先河北范阳人。曾祖邵令进以军职随从宋太祖部下，始家衡漳（今河北省南部）。雍少时随父邵古迁共城（今河南辉县），后移居洛阳。

邵雍的著作有《皇极经世书》和诗集《伊川击壤集》。《皇极经世书》分《观物内篇》和《观物外篇》，据说外篇为门人弟子所记之言。原书早已不得见，其主要内容是靠后人的整理和注释保存下来的。雍子邵伯温有《皇极系述》、《观物内外篇解》，张行成的《周易变通》、蔡元定的《经世指要》、朱熹的《易学启蒙》和《语类·邵子之书》中都有解说。今《皇极经世书》所附各种图式，

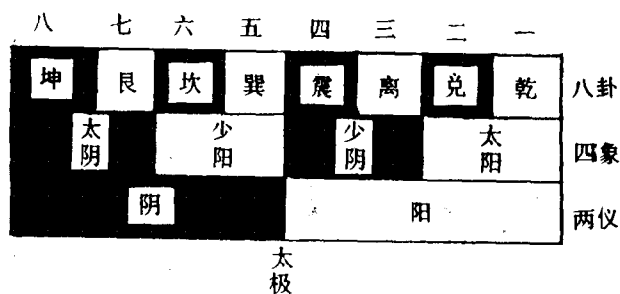
多为邵伯温、蔡元定、朱熹等及明清学者所补述。元俞琰有《易外别传》，明黄畿有《皇极经世传》，清王植有《皇极经世直解》，黄宗羲有《易学象数论》、黄宗炎有《先天卦图辨》、胡渭有《易图明辨》，这些著作中对邵雍的易学也都有评论。可作为研究邵雍易学的参考。

邵雍的易学，属于北宋象数派的系统。全祖望于《宋元学案·百源学案序录》中说：“康节之学，别为一家。或谓《皇极经世》只是京、焦末流，然康节之可以列圣门者，正不在此。”可见，邵氏之学早有京、焦末流之讥。邵氏易学得传于李挺之，与陈抟之学深有渊源，其受道教和道家易学之影响，是显然的。所谓列于圣门的原因，主要是其学对后来道学的影响，故朱熹于《伊洛渊源录》中推邵氏为道学大师之一。就其易学来说，实与孔子《易传》所传之学相去很远。邵氏易学又称先天易学。所谓先天者，即伏羲所画之易，所谓后天者，即文王所演之易，文王之易，亦即今之周易而孔子所为作传者。邵氏易学，兴趣在于先天易学，即所谓伏羲氏所画的图式，而对《周易》经文则很少解说。盖“先天”一语，虽出自乾卦《文言》之“先天而天弗违，后天而奉天时”，但原无所谓先天易学。神仙家把“先天”、“后天”附会于修炼之术，又杂以五行之说，演成图式，借《周易》以说炼内丹，遂有先天易学之称。邵雍的先天八卦方位图即来源于陈抟所传之先天图。邵氏易学的最大特点在长于数学，是陈抟易学系统在数学方面的发展。《皇极经世》正是试图以其象数学的体系来概括宇宙间的一切，并预测未来的事变。邵雍说易，继承了图书学派利用图式的特点，制造了大量的图式。张行成于《周易变通序》中说：“康节先生谓图虽无文，吾终日言而未尝离乎是，盖天地万物之理，尽在其中矣。”可见图式是表述其易学的重要内容。原本《皇极经世》与所附图式具已失传，今所传各种图式也是经邵伯温、张行成、蔡元定和朱熹及明清以来学者增补的，结合《皇极经世》文来看，可能大体反映了邵雍原图的内容。下面就《皇极经世》文

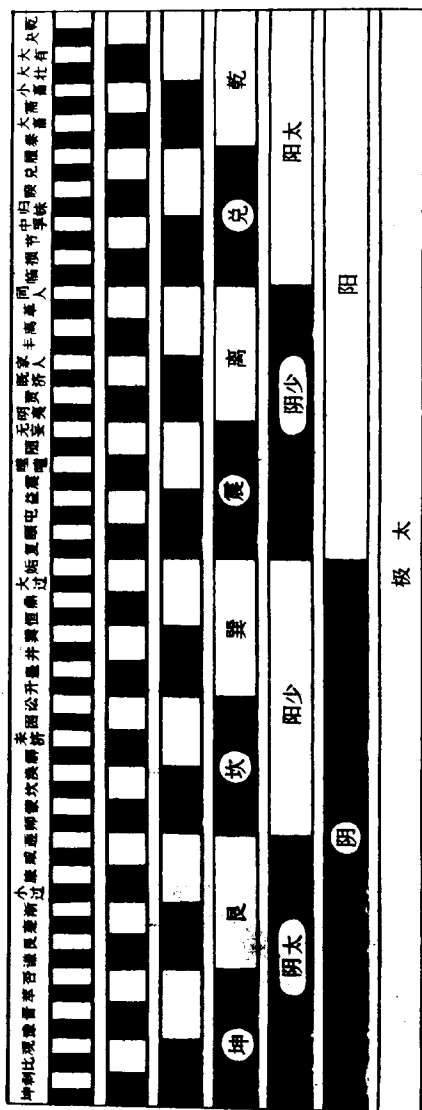
和有关图式，谈一下邵雍易学的主要内容。

关于八卦的起源与六十四卦的形成，邵雍认为揲蓍之数，八卦和六十四卦之数，以及九六之数 and 乾坤卦象，都来源于天地之正数，即奇偶之数。邵雍认为揲蓍成卦的过程，即八卦和六十四卦的形成过程，他不取圣人观象立卦说而主极数以定象说。据此，邵雍对八卦和六十四卦的形成过程作了这样的说明：“太极既分，两仪立矣。阳下交于阴，阴上交于阳，四象生矣。阳交于阴、阴交于阳而生天之四象；刚交于柔、柔交于刚而生地之四象。于是八卦成矣。八卦相错，然后万物生焉。是故一分为二，二分为四，四分为八，八分为十六，十六分为三十二，三十二分为六十四。故曰分阴分阳，迭用柔刚，故易六位而成章也。十分为百，百分为千，千分为万，犹根之有干，干之有枝，枝之有叶，愈大则愈少，愈细则愈繁，合斯为一，衍期为万”（《观物外篇》）。这种关于八卦和六十四卦形成的说法，如用图式来表现则是其八卦次序图和六十四卦次序图（见下页）。

八卦次序图又称小横图，见于朱熹《周易本义》。又有蔡元定所述的《经世衍易八卦图》，两人所述图式虽不完全相同，但都反映了邵雍所讲的“一分为二、二分为四，四分为八”的过程。六十四卦次序图见于《周易本义》和《宋元学案·百源学案》，又称大横图。朱熹于《答虞士朋书》中说：“易有太极，是生两仪者，一理之制，始生一



八卦次序图



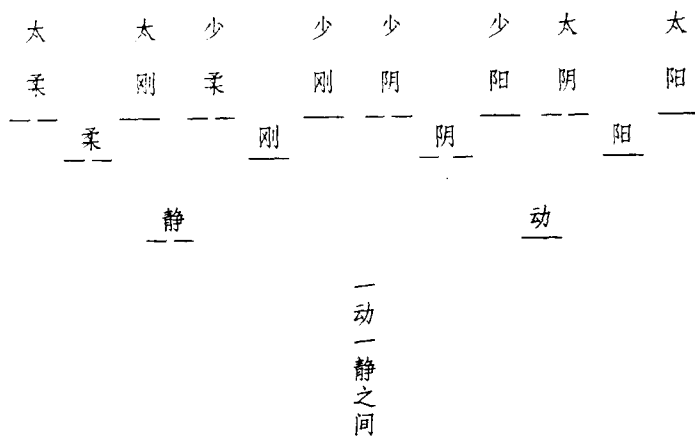
六十四卦次序图

奇一偶，而为一画者二也(指阳一，阴--)。两仪生四象者，两仪之上各生一奇一偶，而为二画者四也(指太阴二，少阴二，少阳二，太阳二)。四象生八卦者，四象之上各生一奇一偶，而为三画者八也(指乾三，兑三，离三，震三，巽三，坎三，艮三，坤三)。爻之所以有奇有偶，卦之所以三画而成者，以此而已。……若八卦之上又放此而生之至六画，则八卦相重而成六十四卦矣”(《朱文公文集》卷四十五)。这也就是邵雍所说的“一变而二，二变而四，三变而八卦成矣。四变十六，五变而三十二，六变而六十四卦备矣”(《观物外篇》)。邵氏所说的“一”或“根”，都是指太极，八卦与六十四卦是从一分为一奇一偶，然后逐次各加一奇一偶而演成的。总之，八卦和六十四卦形成理论

的基本法则是一分为二，二分为四，四分为八，如据此原则，六十四卦还可以继续无限的推演。邵氏的这一法则，程颢称之为加一倍法，朱熹称之为一分为二法或四分法。邵氏以此法解释六十四卦卦数和卦象的形成，于易学史上可谓独具特色。其着眼于一、二、四、八这种数的加一倍或一分为二的变化关系，这既不同于虞翻的卦变说，也不同于韩康伯的有生于无说和孔颖达的太极元气说、五行说，成了其后数百年来象数学的基本原理之一，从而形成了新的以数学观点解易的流派。据说德国近代哲学家和数学家莱布尼兹看到了邵雍的六十四卦次序图后，认为它与其二进位制是一致的。

就哲学意义来说，邵氏的八卦次序图式又具有世界观和宇宙论的意义。据蔡元定所述《经世衍易图》和《经世天地四象图》来看，邵雍是根据一分为二的原则，以太极（一动一静之间）为一，天地为二，天之阴阳和地之刚柔又各为二而为四，“四象又判为太阳、少阳、太阴、少阴、太刚、少刚、太柔、少柔而成八卦。太阳、少阳、太阴、少阴成象于天为日、月、星、辰。太刚、少刚、太柔、少柔成形于地而为水、火、土、石。八者具备然后天地之体备矣”（邵伯温语，见王植《皇极经世全书解》卷五）。可见，邵氏以为八卦的生成过程，亦即天地万物的形成过程。由太极而天地，由天地而四象，由四象而八卦，“八卦生万物之类，重卦定万物之体”，“类者生之序也，体者象之交也”（《观物外篇》），大类与小类之间是一分为二的涵蕴的关系，这种关系又体现着宇宙形成过程的次序，而同一层面上的事物又都是以阴阳、刚柔的对立形式存在的。从其以上两图式看，其阴阳刚柔之分太少、于是为八的分法，与《说卦传》的“立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚”的说法有关。再以下的分类从属，显系不科学的比附，有很大任意性。《易》、《诗》、《书》、《春秋》而分刚柔，皇、帝、王、霸而分阴阳之类尤属无稽。如果说这种比附是对《周易》包含的世界中个体事物的发展是从一到多、从单纯到复杂的道理，和对立面互相依存、世界是普遍联系的道理的说明，那么这种遇事分

经世行易八卦图



经世天地四象图

太柔坤	太刚艮	少柔坎	少刚巽	少阴震	少阳离	太阴兑	太阳乾
水	火	土	石	辰	星	月	日
雨	风	露	雷	夜	昼	寒	暑
走	飞	草	木	体	形	情	性
声	色	味	气	口	鼻	耳	目
时	日	月	岁	世	运	会	元
春秋	诗	书	易	霸	王	帝	皇

成四片的机械排列比附，看起来似乎很玄奥，其实是拙劣的。也就是说，邵氏方法问题的实质在于不能从客观事物的实际出发，仅仅着眼于数的变化来解释世界，必然是牵强附会的。当然，这种

宇宙论比起创世说和汉人象数学所讲的阴阳灾异与天人感应的学说，不能不说是一种进步。

邵雍试图将宇宙万物都纳入数的范畴，这种易学的出现是有其历史条件的。北宋时期天文学和数学都比以前有较大发展，《皇极经世》的完成，显然是受到了当时天文数学发展的影响，它企图对社会与自然界事物进行全面的综合与分类，并回答世界万物的形成过程及其相互关系，在这种理论中必然要反映出一些科学的素材。但是，从象数易学发展的历史来看，从东汉魏伯阳的《周易参同契》，到陈抟的《先天图》，以及邵雍的《经世天地四象图》，虽然他们都不同程度地利用了当时的某些科学素材来借《周易》以发挥自己的理论，但总的看，他们并非在科学的基础上引出他们的理论，而是利用某些科学知识来作为其象数学的佐证。

邵雍还有关于八卦和六十四卦方位的一类图式。如《伏羲八卦方位之图》，见于朱熹《周易本义》，亦称小圆图；《六十四卦圆图》（方位图），见于《周易本义》，又称大圆图；《天根月窟图》，见于俞琰《易外别传》；《卦气图》，见《百源学案》；《方图》（四分四层图），即六十四卦方图，见于《周易本义》等。此类图式主要是讲八卦和六十四卦的方位，结合历法知识说明一年之中的季节变化与阴阳消长的过程，并且试图利用其中的一些图式来说明社会的兴衰治乱和世界的终始，这种以卦气说来推断社会治乱的方法，最终将其阴阳消长的理论引入神秘主义的“气运”说，实与汉易之言灾异并无二致。另外，邵雍又有《经世天地始终之数图》，其子邵伯温有《经世一元消长之数图》。《经世天地始终之数图》，实际是邵雍为宇宙历史的一个周期制定的年表，邵伯温的《经世一元消长之数图》是对邵雍之图思想的说明。邵雍有“天开于子，地辟于丑，人生于寅”（蔡元定《皇极经世指要》附录）的说法，从邵伯温的图式来看，自第一会月子，至第三会月寅，即自复卦一阳生至泰卦为三阳的时期，此一时期阳上升，故由天开地辟而万物形成。再进而至第六会月巳，即乾卦用事的阳极盛时

期，是为唐尧时代，乃人类社会的极盛之世。由此而至第七会，姤卦用事，一阴生，自是以下，人类社会开始逐渐衰微，至第十七会，剥卦五阴增长，于是“物闭”，亦即万物灭绝。至坤而阴已盛极，世界于是消灭。据邵伯温解释说：“一元在大化之中，犹一年也。自元之元，至辰之元，自元之辰，至辰之辰，而后数穷矣。”“穷则变，变则生。盖生生而不穷也。”“《皇极经世》但著一元之数，使人引而伸之，可至于终而复始也”（王植《皇极经世全书解》卷六）。按邵伯温的说法，邵雍《经世天地始终之数图》所示的乃是宇宙之一个周期，宇宙将按这一周期的过程无限的终而复始。从上述情况来看，邵雍继承了汉易以历算用于《周易》研究的传统，将卦气说用于推断人类社会的盛衰和天地的终始。就其试图探求宇宙历史进程这一点来说，是有一定积极意义的，其思想中也包含着如肯定世界是不尽的，是不断运动的，是一有生有灭的连续过程等合理因素。但是，必须看到，邵雍的宇宙年谱尽管利用了数学计算的形式，实际上并没有什么科学的根据，相反倒是具有浓厚的命定论色彩，其间充满了他的主观臆想。

邵雍把数与象的根源归结为太极。他认为：“太极一也，不动生二，二则神也。神生数，数生象，象生器”（《观物外篇》）。太极是一，二为太极所生，二具有变化不测的性能，有了二便有了数的变化，有了一系列的数，也就产生了阳阳刚柔等爻象和卦象，有了爻象和卦象，也就有了有形的个体事物。关于太极之一，邵雍又有“天由道而生，地由道而成”，即“道为太极”（同上）的说法。同时，于《观物外篇》中他又有“心为太极”的说法，认为“先天之学，心法也。故图皆自中起，万化万事，生乎心也。”其于《观物外篇》中说：“易之为书，将以顺性命之理者，循自然也。孔子绝四，从心，一以贯之，至命者也。颜子心斋，屡空，好学者也。子贡多积以为学，臆度以求道，不能剖心灭见，委身于理，不受命者也。春秋循自然之理而不立私意，故为尽性之书也。”也就是说，邵雍认为圣人是顺性命之理，亦即循自然之理的，所

谓道，即自然之理，“心为太极”之心就是循自然之理的“道心”。就易学来说，道是逻辑的法则，心是遵循推理法则之心，即逻辑的心，所以说先天易学为心法，是推理和推算及奇偶二数变化的根源。这样看来，邵雍是将易学的法则视为人心的产物，他的先天图实际是一种主观的先验的模式，他关于宇宙终始过程的推演和解释实际是主观唯心的先验论的。

以上所述都是就邵雍先天易学讲的，关于他的后天易学，并无更多的新意，主要在于说明其先天易学乃汉易之发展。

邵雍的易学，后人评价褒贬不一，但总的说影响是很大的。一方面如二程曾用“空中楼阁”来批评邵学，另一方面如南宋蔡元定则推邵雍为“自秦汉以来，一人而已”。邵雍的易学不仅对后世象数学影响深远，重要的是他在易学中所提出的一些概念，对后来理学的发展亦深有影响，所以受到如朱熹等人的推重。

第三节 南宋的象数派易学

一 朱震的易学

朱震（1072—1138年），字子发，湖北荆门军（今湖北荆门市）人。徽宗政和时登第，任过州县官，靖康元年朝廷召震为太学博士。《宋史》有传，主要记载了他在南宋的活动。朱震是二程的学生谢良佐即上蔡的门人。曾为宋高宗讲解过《周易》，绍兴六年秋，朱震将其所著《周易集传》九卷，《周易图》三卷，及《易丛说》一卷进呈高宗，同时进呈《进周易表》。《进周易表》是向高宗说明《周易》的流传与《河图》、《洛书》的授受及朱震本人学术渊源的。这些易著都收入《汉上易传》。《周易集传》是对《周易》经传的解说，兼引程、邵、张三家之言，其讲义理，自称“以《易传》（程传）为宗”，故引程氏语最多。《丛说》的内容为

评论各家对《周易》经传的解释,《易图》是以各种图式解说《易传》一些文句的,共收图式四十余幅,包括自汉到北宋的各家说法。《丛说》与《易图》所言多为象数学,表达了朱震象数学的观点。《汉上易传》是易学史上一部很重要的著作,其《易图》与《从说》部分是对汉以来象数学的整理和总结,具有重要的史料价值,对清代学者的汉易和图书学研究有很大影响。

(一) 朱震关于易学历史源流的论述 朱震于《进周易表》中说:“商瞿学于夫子。自丁宽而下,其流为孟喜、京房。喜书见于唐人者,犹可考也。一行所集房之《易传》,论卦气、纳甲、五行之类。两人之言同出于《周易·系辞》、《说卦》,而费直亦以夫子《十翼》解说上、下经。……尔后马、郑、荀、虞各自名家,说虽不同,要之去象数之源犹未远也。独魏王弼与钟会同学,尽去旧说,杂以老庄之言,于是儒者专尚文辞,不复推原《大传》。天人之道,自是分裂而不合者,七百余年矣。”朱震这段话是关于以往易学流传发展历史的评论。显然,朱氏是以象数学为正宗而加以推崇的,认为京房、孟喜易学之流源于孔子,认为东汉马、郑、荀、虞各家之易学虽有所不同,但仍基本保持了象数学的本来面目,同时对王弼、钟会的易学加以贬抑,认为他们尽去汉儒旧说,造成了长期以来“天人之道分裂而不合”的结果。朱震的上述看法,很明显是站在象数派的立场而发的,其中明显包含有违事实的偏见。关于孔子《易大传》的内容和特点,本书前面已有论述。《易大传》固然论及象数,如《系辞》关于筮法的论述,研究《周易》不懂这些即无法掌握其思想,我们今天能知道其中也包含着宝贵的辩证法思想,正是孔子《易传》解说的功劳。但是,汉代自孟喜、京房至郑玄、虞翻,讲的诸如互体、变卦、卦气、五行、纳甲之类,则本为《易经》六十四卦经文所没有或基本没有的东西。孔子作《易传》,把《周易》作为讲哲学、讲社会思想的书加以阐发,拭去了蒙在它上面的迷信灰尘,而孟喜、京房之流则利用《周易》推演妖祥灾异,宣扬天人感应,这对孔子易学而言,正

是走上了相反的方向，就易学研究的发展来说，不能不说是一种倒退。所以，朱震将孟、京易学归为孔子易学一派，是不合实际的，是一种推象数学为正宗的偏见。王弼易学在历史上的不可动摇的地位，正在于他能抛弃汉儒的方法，继承孔子讲义理的传统。

朱震于《进周易表》中还说：“国家龙兴，异人间出，濮上陈抟以《先天图》传种放，放传穆修，修传李之才，之才传邵雍。放以《河图》、《洛书》传李溉，溉传许坚，坚传范谔昌，谔昌传刘牧。修以《太极图》传周敦颐，敦颐传程颐、程颢。是时张载讲学于二程、邵雍之间，故雍著《皇极经世》之书，牧陈天地五十有五之数，敦颐作《通书》，程颐述《易传》，载造《太和》、《三两》等篇。或明其象，或论其数，或传其辞，或兼而明之。更唱迭和，相为表里。有所未尽，以待后学。”这是朱震对北宋易学流传发展情况的概述。朱震讲这些，其目的在于说明自己的易学是“以《易传》为宗，和会雍、载之论。上采汉、魏、吴、晋、元魏，下逮有唐及今”的“包括异同”（同上）的集大成之作。不过，其将程、张易学都归于陈抟图书学传授系统，把他们的易学视为与邵雍之学互为表里的说法也是不合实际的。程颢拒绝学邵雍的数学，程颐明言于雍“同巷里居三十余年，世间事无所不问，惟未尝一字及数”（见《百源学案》），表明了二人对象数学的态度。其实，朱震上述说法，是意在抬高其《易图》的地位，以明其学渊源有自。关于河图洛书，象数派讲其根源时所依据的主要是《系辞传》文“河出图，洛出书，圣人则之”的说法。另外《尚书·顾命》和《论语》中也谈到河图。《系辞》那断文字很可疑，或为后人窜入。而且，先秦文献中所说河图洛书其实与《周易》并无联系，其或为疆土山河之原始图籍，是古时帝王受命传位的象征物。据《汉书·五行志》，将河图与画八卦联系起来始于刘歆，其后郑玄注易提到“河龙图发，洛龟成书，《河图》有九篇，《洛书》有六篇”（《周易集解》）。扬雄的《覈灵赋》中提到“大易之始，河序龙马，洛贡龟书”（引自《易图明辨》）。这些就是后来图

书学派搞《河图》、《洛书》的依据。也就是说，从先秦典籍看，说《河图》、《洛书》与《周易》有关，并无确证，后来郑、杨等人的说法亦语焉不详。更为重要的是，自汉焦贛、京房、荀爽、虞翻等人，直至晋唐的易学家，都没有关于河洛具体图式的说明，可见宋初突然出现的河洛图式，实乃陈抟之类的“异人”在道教炼丹图的基础上炮制出来的，本与《周易》无关，故此类易学连朱熹也以“易外别传”称之。对于这种来路不明的图式，象数派中人只能附会传说，以“天生神物”作为标榜。这表明这种象数学一开始就带有浓厚的神秘色彩，所以直至近代非但没能从中发展出什么数学之类的科学，反而畸形发展而流为文王神课之类的东西，这是毫不奇怪的。也就是说，沿着京房之类的治易方法来研究《周易》，只能使易学走上歧路，这种研究对于提高人们的智慧，对于社会的健康发展有害无益。朱震将象数学视为易学正宗，并将河洛图式列于其《汉上易传》的《易卦图》之首，后来朱熹的《周易本义》、《易学启蒙》又从而效之，这样所谓《河图》、《洛书》的地位便被进一步肯定。朱震关于《河图》、《洛书》的研究，实际上与邵雍等人并无根本不同，《河图》为九、《洛书》为十与《河图》为十、《洛书》为九之辨，没有实质意义，正如《四库全书总目提要》所说：“黑白奇偶，八卦五行，自后来推演之学，楚得齐失，不足深诂。”

（二）朱震易学研究主要内容 朱震于《汉上易传》自序中说：“圣人观阴阳之变而立卦，效天下之动而生爻。变动之别，其传有五：曰动爻，曰卦变，曰互体，曰五行，曰纳甲。而卦变之中又有变焉。”这是朱震对《周易》体例的概括，此五种体例都属象数学解易系统，也是朱震易学研究的主要内容。关于动爻说，朱震主要是沿袭传统说法，并无新见。卦变说，是朱震象数学的重要内容，他以卦变说为《周易》的基本体例。朱震于传统卦变说上并无重要建树，其所做的工作，主要是将京房的八宫卦说、飞伏说和卦气说等关于卦爻象变易的体例和观点都纳入卦变说，并

将此与《易传》的刚柔往来说和乾坤父母卦说联系起来，从而论证由此发展下来的虞翻和李之才所代表的卦变说是易学的正统，以反对义理派对卦变说的批评。与邵雍的易学一样，朱震以十二辟卦讲卦气或卦候时，用卦爻阴阳升降的变化来反映一年之中气候的循环变化，其中包含着对自然科学知识的利用。四时、十二月、七十二候，本是古代历法的传统，但如朱震用以配卦，并讲“六十卦周天而复”，“天地之盈虚，万物之盛衰，咸系焉”，将人事的吉凶悔吝、尊卑贵贱之类亦皆归之卦变，这就带有象数学的神秘主义色彩了。关于卦变与互体的关系，朱震有这样的说法：“易曰刚柔相摩，八卦相荡。先儒谓阴阳之气旋转摩薄，乾以二五摩坤成震坎艮，坤以二五摩乾成巽离兑。故刚柔相摩则乾坤成坎离，所谓卦变也。八卦相荡，则坎离卦中有震艮巽兑之象，所谓互体也”（《汉上易传·屯》）。这是解释荀爽以来的卦变说，以乾坤两卦二五爻互易而成坎离两卦。他认为有坎离两卦，即有其他四卦，因离卦中有互体巽兑二卦，坎卦中有互体震艮二卦。关于此种卦变说的解释，还见于其《易卦图》中的“坎离天地之中图”。朱震这种说法是在说明一卦可变成许多卦，甚至如焦氏《易林》所说每卦皆可变为六十四卦。依此体例，以互体解释卦爻辞，则不限于本卦之象，还可以旁通其他有关之卦。如此，则互体之范围也就更加广泛了。互体的用意，无非是为了使卦的形象变化增多，从而满足象数家更易于用来象征事物的要求，以发挥他们的理论。所以，象数学者都将互体作为《周易》的基本体例。朱震同样是力主互体说的。他认为“自子夏以来，传易者以互体言”（同上《归妹》）。“郑氏传马融之学，多论互体”（《汉上易丛说》）并引《左传》关于占筮的记载，以证互体说是有历史渊源的。同时，他认为“王弼谓互体不足，遂及卦变，钟会著论，力排互体，末详所谓易道甚大矣”（同上《屯》）。这些都表明朱氏极力维护互体说的立场。关于互体的内容，朱氏提出了“体有六变说”，其举豫卦为例说：“自四以上震也，四以下艮也，合上下视之，坎

也。震有伏巽，艮有伏兑，坎有伏离，六体也，变而化之则无穷矣”（同上《豫》）。按朱氏此论，则互体不仅指二四和三五爻象，上下二体亦为互体之形式，且包括其中隐伏的对立卦象。可见，朱氏为了满足从卦象及其所取物象中寻找出卦爻辞的意义，比汉人走得更远，其互体说的内容比汉易的说法更为广泛。对五行说，朱震也是给予肯定的。将五行与八卦联系起来，是汉人搞的，朱震对此主要是作了总结阐述的工作。他之所以肯定五行说，也是为了满足取象的要求，他认为“八卦兼用五行，乃尽其象”（《汉上易丛说》）。纳甲说为汉代象数家的创造，京房用以占卜，“定吉凶，明得失”（《京氏易传》卷下）。后魏伯阳《周易参同契》和虞翻《易注》讲纳甲也反映了一些天文知识。象数学家把八卦与天干配合起来，其目的与将八卦与五行配合起来的目的一样，都是为了解决引出卦象的问题。朱震对京房、虞翻等人的纳甲说都给予肯定，认为此说出于蛊卦卦辞“先甲三日，后甲三日”，巽卦九五爻辞“先庚三日，后庚三日”，以及《系辞》“悬象著明，莫大于日月”等文。朱震对前人的纳甲说给予了整理、说明和补充，《汉上易卦图》有《纳甲图》等图式和说明。并且，朱震在阐明前人之说时，把八卦和十天干、五行、天地之数、乾坤六子五个系统都联系起来，从而使纳甲等说完整化和条理化了。

总的看，朱震是易学史上一个有影响的人物。从易学史的发展来看，如宋人赵师秀言“辅嗣易行无汉学”，自王弼易学大行于世，魏晋以来义理派易学成为易学研究的主流，而象数之学较汉代明显地衰微了。北宋最有影响的学者二程都不讲象数，亦继承了王弼的治易传统。朱震起于南宋，对以汉人为主的以往的象数学加以综合整理，总结说明，其中虽无更多新的建树，然而对于象数学的继续流传发展，确实起到了重要作用，为后来清代兴起的汉易的研究提供了资料。其《汉上易卦图》所收易图之多，亦开创了后来一些人大作五花八门的易图之先例。就对《周易》本身的研究来说，诸如互体、纳甲之类，实无更多科学意义可言，其

《汉上易传》的主要价值在于系统地保存了有关汉以来象数学的资料。另外，朱震自称是兼收程、张、邵三家之言，故其易学中所涉及的社会政治思想和道德修养论，亦多采程氏理学之说，然所论泛泛，并无独到之处。由于他吸收了张载“虚空即气”的理论，故其注说《系辞传》等内容时能以张氏的观点加以阐发，表现出了一定的朴素唯物主义思想。

二 蔡元定父子的易学

蔡元定（1135—1198年），字季通，福建建阳人，朱熹的密友和学生。全祖望于《西山蔡氏学案序录》说：“西山蔡文节公，领袖朱门，然其律吕象数之学，盖得之其家庭之传。”又朱熹在论评蔡元定之学时称其“以世家学佳耳”（《文集·答毛朋寿》）。元定与朱熹合作《易学启蒙》，《宋史》本传说“启蒙一书，则属元定起稿”。《西山蔡氏学案》说：“所著有《大衍详说》、《律吕新书》、《燕乐》、《原辩》、《皇极经世》、《太玄潜虚指要》、《洪范解》、《八陈图说》。”从朱熹、全祖望的评论及蔡氏易学著作的情况看，蔡元定虽为朱熹门人，但其易学则以象数为长，蔡元定主要是继承了汉宋象数学的传统，对有关河洛图书的问题及邵雍的易学加以阐发。

《易学启蒙》中有这样一段话：“蔡元定曰：古今传记，自孔安国、刘向父子、班固皆以为河图授羲，洛书锡禹，关子明、邵康节皆以十为河图，九为洛书。盖大传既陈天地五十有五之数，洪范又明言天乃锡禹洪范九畴，而九宫之数戴九履一，左三右七，二四为肩，六八为足，正龟背之象也。惟刘牧臆见，以九为河图，十为洛书，托言出于希夷，既与诸儒旧说不合，又引大传以为二者皆出于伏羲之世，其易置图书，并无明验，但谓伏羲兼取图书则易、范之数诚相表理为可疑耳。其实天地之理一而已矣，虽时有古今先后之不同，而其理则不容于有二也。故伏羲但据河图以作

易，则不必豫见洛书而已，逆与之合矣，大禹但据洛书以作范，则亦不必追考河图而已，暗与之符矣。其所以然者何哉？以此理之外，无复他理故也。然不特此尔，律吕有五声十二律，而其相乘之数亦究于六十，日名有十干十二支，而其相乘之数亦究于六十，二者皆出易之后，其起数又各不同，然与易之阴阳策数多少自相配合皆为六十者，无不合若符契也。下至运气、参同、太乙之属，虽不足道，然亦无不相通，盖自然之理也”（《周易折中》卷十九）。蔡氏此论引邵雍语以证明河图之数为十、洛书之数为九，但实际邵雍只说图圆书方，没讲谁九谁十的问题，故其主要依据是《关朗易传》的说法。《关朗易传》，据朱熹考证实为阮逸伪托之作，但其中以九宫为洛书文的说法，唐代已经有了。自《易学启蒙》提出河十洛九说，关于这一问题的争论一直到清，但这种辩论不涉及图式的内容，理论意义不大。从《易学启蒙》来看，蔡元定认为河洛之数是《周易》象数的来源，河洛之数的演变，形成了八卦和六十四卦卦象，而河洛之数又出于自然之理。可以看出，《易学启蒙》所反映的易学内容表明蔡元定的易学是沿着北宋以来图书易学的方向发展的，但另一方面也受到了朱熹的很深影响，所以他的易学反映了宋易中的象数学在理学的影响下，把数和理融合起来，以理解数的倾向。就哲学意义来说，蔡元定以理为本，主张有理而后有象数，这又与朱震主张的有象而后有数不同，是属于唯心主义性质的。

《皇极经世指要》与《律吕新书》是蔡元定的重要著作，前者是解说邵雍《皇极经世书》的，后者不是专门讲易的著作。明初《理性大全》于《皇极经世全书解》的卷首总论中说：“西山蔡氏著为《经世指要》一书，足以尽乎五十篇之义。而晦菴朱子谓其于康节之书，推究缜密矣。故今不复具载康节全书，但取蔡氏指要诸图，列于内外十四篇之首。”可见此书是阐释邵雍数学的重要著作，在象数易学发展史上是很有影响的。《律吕新书》是中国音乐史上的一部名著，就其所述的音乐知识本身来说，采用的是较

为科学的方法。但是，他继承了京房所讲的“夫十二律之变至于六十，犹八卦之变至于六十四卦也”（《后汉书·律历志上》）之类的说法，以十二天干和十二个月来配合十二律，讲什么：“黄钟者，阳声之始，阳气之动也，故其数九。……”“阳生于复，阴生于姤，如环无端。今律吕之数，三分损益，终不复始，何也？曰阳之升，始于子，午虽阴生，而阳之生于上者未已，至亥而后穷上反下。……”“黄钟生十一律，子寅辰午申戌六阳辰皆下生，丑卯巳未酉亥六阴辰皆上生。其上以三历十二辰者，皆黄钟之全数，其下阴数倍者（原注：即算法倍其实），三分律而损其一也。阳数以四者（原注：即算法四其实），三分本律而增其一也。六阳辰当位自得，六阴辰则居其冲，其林钟、吕南、应钟三吕在阴，无所增损，其大吕、夹钟、仲吕三吕在阳，则用倍数，方与十二月之气相应，盖阴之从阳，自然之理也。”（《律吕新书·黄钟生十一律》）诸如此类的说法都反映了象数学那种牵强附会，并带有神秘色彩的特点。

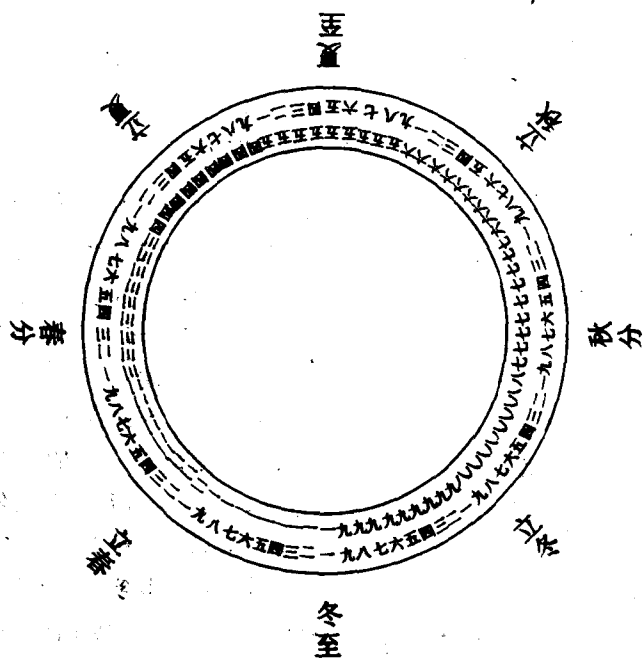
蔡元定有子三人：蔡渊、蔡沆、蔡沈，其中渊、沈二人皆长于易。蔡渊字伯静，号节斋，元定长子。《西山蔡氏学案》说：“先生于易一书，沈潜反复，积之有年，精神之极，神明通之，著为《训解》、《意言》、《辞象》，分为四卷。董氏真卿曰：‘其书经二篇，以孔子《大象》置逐卦辞之下，《彖传》又置大象之后，小象置各爻辞之后，皆低一字以别卦爻辞，系辞、文言、说卦、序卦、杂卦亦低一字书。又有《卦爻辞旨》，论六十四卦大义。《易象意言》杂论卦爻、《十翼》象数，《余论》杂论易大义。’”关于蔡渊及其《易象意言》，《四库全书总目提要》说：“渊，蔡元定之子，而从学于朱子。故是书阐发名理，多本师传，然兼数而言，则又西山之家学也。其中惟不废互体，与朱子说颇异。……然则朱子特不以互体为主，亦未尝竟谓无是理也。渊于师说可谓通其变而酌其平矣。”就是说，蔡渊的易学一方面有与朱熹颇异处，但又于阐发名理方面多本师传，而朱熹实际上只是不以象数的方法为

主而已。这种情况正反映了南宋义理派易学亦兼言象数，象数派亦以象数明理的倾向。

蔡沈，元定第三子，朱熹的学生，字仲默，号九峰。主要著作是《书经集传》和《洪范皇极》。《九峰学案》说：“文公晚年训传诸经略备，独书未及为，环卧门下生，求可付者，遂以属先生。洪范之数，学者久失其传，西山独心得之，未及论著，亦曰：‘成吾书者沈也。’先生沈潜反复者数十年，然后克就。”是《书经集传》为奉师命之作，《洪范皇极》是继蔡元定的数学之作。渊于《洪范皇极序》云：“体天地之撰者，易之象。纪天地之撰者，范之数。数者始于一，象者成于二，一者奇，二者偶也。奇者数之所以行，偶者象之所以立，故二二而四，四而八，八者八卦之象也；一而三，三而九，九者九畴之数也。由是重之，八而六十四，六十四而四千九十六，而象备矣；九而八十一，八十一而六千五百六十一，而数周矣。”可见《洪范皇极》以数言书，正如《四库总目提要》所说，是“拟易”之作，其书以易学中的河图洛书说来阐释《洪范》九畴，实际属于易学系统的著作。

《尚书》所谓“洪范九畴”，其内容为“初一曰五行，次二曰敬用五事，次三曰农用八政，次四曰协用五纪，次五曰建用皇极，次六曰义用三德，次七曰明用稽疑，次八曰念用庶征，次九曰向用五福，威用六极。”这几个纲目，实际上说的是古人关于自然现象、社会政治及人的道德等问题的规律的朴素认识，与后来易学中所讲的象数图书之类本不相干。蔡沈的《洪范皇极》仿《周易》八八六十四卦的方法，把九畴演为九九八十一畴，构成了该书的基本体系。《洪范皇极》列有一套《洪范皇极图》：洛书、九九圆数图、九九方数图、九九行数图和九九积数图等等。其洛书即九宫图，圆数图、方数图、行数图与邵雍的先天圆图、先天方图和先天横图的排列方法是一致的，只是蔡沈讲的是八十一畴，而不是六十四卦。积数图即“其揲蓍以三为纲领，积数为六千五百六十一，阴用焦贛六十四卦各变六十四卦之法也”（《四库总目提

要》),也就是以1到9九个数字分别用9来相乘三遍的积数图表。蔡沈也是试图利用这些图来说明一切。他用九九八十一一个数字配合时令,一、一为冬至,二、二为立春,三、三为春分,四、四为立夏,五、五为夏至,六、六为立秋,七、七为秋分、八、八为立冬,九、九又为冬至,二、二又是立春,如是周而复始。他用阴阳消长来解释一岁的气候变化过程:“一数之周,一岁之道也。九数之重,八节之分也。一、一阳之始也,五、五阴之萌也,三、三阳之中也,七、七阴之中也。二、二者,阳之长,四、四者,阳之壮……”(《洪范皇极·内篇》)。这种讲法其实并无什么新意。



九九圖數圖

九	八	七	六	五	四	三	二	一
八十一	七十二	六十三	五十四	四十五	三十六	二十七	十八	九
七百二十九	六百四十八	五百六十七	四百八十六	四百有五	三百二十四	二百四十三	百六十二	八十一
六千五百六十一	五千八百三十二	五千一百有三	四千三百七十四	三千六百四十五	二千九百一十六	二千一百八十七	一千四百五十八	七百二十九

九九积数图

汉宋的象数学者多用此种方法，所不同的只是前人配之以六十四卦，蔡沈配以八十一畴罢了。就象数学与历法和数学的关系来说，应该看到总的说不是象数学创造、促进了历法和数学，而是象数学利用了历法和数学的知识来讲象数，他们把两者附会在一起，虽然在一定意义上说也是当时科学知识的一种反映，但这种作法对于科学的发展实际并无更多的积极意义可言。蔡沈认为“一者数之原也，九者数之究也”（同上）。因而试图说明一切事物都归结为九之数：“分天为九野，别地为九州，制人为九行。九品任官，九井均田，九族睦俗，九礼辨分，九变成乐，……”（同上）。这种玄虚的说法似乎找到了什么规律性的东西，其实别的数字又何尝不能列出许多名物来。《洪范皇极·内篇》解说其筮法说：“筮者，神之所为乎？其著，五十虚一，分二挂一，以三揲之，视左右手，归余于扚，两奇为一，两耦为二，奇耦为三。初揲纲也，再揲目也。纲一为三，以虚待目，目一为一，以实从纲。两揲而九

数具，八揲而六千五百六十一之数备矣。分合变化，如环无端，天命人事，由是校焉，吉凶祸福，由是彰焉，大人得之而申福，小人得之而避祸。”可见，其占卜的方法也是模仿《周易》筮法而来的，其占筮结果为九种朕兆：“一吉而九凶，三祥而七灾，八休而二咎，四吝而六悔，八数周流，推类而求。五中则平，四害不侵”（同上）。如果说《易学启蒙》所讲的象数尚有帮助学习研究《周易》的人搞清筮法的意义的话，那么如《洪范皇极》这样模拟《周易》筮法再另搞出一套占卜术，则很难说这种占卜术在易学史上有什么积极意义了。

关于《洪范皇极》，《四库全书总目提要》有这样的评论：“考洛书之名见于易，不见于书。洪范之文以明理，非以明数，其事绝不相谋。后人以乾凿度、太乙行九宫法指为洛书，卢辨注大戴礼记明堂篇始附合于龟文。至宋而图书之说大兴，遂以为洪范确属洛书，洛书确属龟文，龟文确为戴九履一等九数。而圣人叙彝伦之书变为术家谈奇耦之书矣。沈作是书，附会刘歆河图洛书相为表里、八卦九章相为经纬之说，借书之文以拟易之貌。以九九演为八十一畴，仿易卦八八变六十四之例也。取月令节气，分配八十一畴，阴用孟喜解易卦气值日之术也。其揲蓍以三为纲，积数为六千五百六十一，阴用焦贛六十四卦各变六十四卦之法也。大意以太元、元包、潜虚既已拟易，不足以见新奇，故变幻其说，归之洪范。实则朝三暮四，朝四暮三，同一僭经而已矣。此在术数之家，已为重僭之重僭，本不足道。以自沈以后又开演范之一派，支离缪辑，踵而为之者颇多，既有其末，不可不著其本，故录而存之。”《总目提要》作者固然有轻术数、维护经的正统地位的倾向，但就易学研究发展的历史来说，这种批评应该说是中肯的。

蔡沈于《洪范皇极序》中说：“天地之所以肇者，数也；人物之所以生者，数也；万事之所以失得者，亦数也。数之体著于形，数之用妙乎理，非穷神知化独立物表者，曷足以与此哉！然数之与象，若异用也，而本则一，若殊途也，而归则同。不明乎数，不

足以与语象；不明乎象，不足与语数。二者可以相有，不可以相无。先君子曰：‘洛书者，数之源也。’余读洪范而有感焉。上稽天文，下察地理，中参人物古今之变，穷义理之精微，究兴亡之征兆，微显阐幽，彝伦叙秩，真有天地万物各得其所之妙。……余所乐而玩者，理也；余所言而传者，数也。若其所以数之妙，则在乎人之自得焉尔。”可以看出，蔡沈是以数为天地万物之本源的。他又说：“物有其则，数者尽天下之物则也。事有其理，数者尽天下之事理也。得乎数，则物之则，事之理，无不在焉。”“天下之理，动者奇而静者偶”（《洪范皇极·内篇》）。这些都是说数与理是统一的，事物的规律总是通过数表现出来的，这实际上是以数解理，即以数之理为事物的规律性。在数与物的关系上，一般地说，蔡沈认为“数与物非二体”，即认为数并非于物之外而独立存在的，但他又认为奇数一与九是先天地万物而存在的“独立于物表者”。所以，总的看其易学哲学是一种以抽象的数的观念为本原的客观唯心主义。

第五章

宋元易学(下)

第一节 北宋的义理派易学

一 范仲淹、李觏、欧阳修的易学

(一) 范仲淹的易论 范仲淹(989—1052年),字希文,苏州吴县(今苏州市)人,北宋改革派的领袖人物,庆历三年曾任参政知事,联合欧阳修等人建议十事,整顿吏治,进行改革,施行新政。范仲淹在当时的学术舞台上也是活跃人物,据《宋史》本传说,他“泛通六经,尤长于《易》”今存《范文正公集》卷五有《易义》一篇,是对乾、咸、恒、遯、大壮、晋、明夷、家人、睽、蹇、解、损、益、夬、萃、升、困、井、革、鼎、震、艮、渐、丰、旅、巽、兑二十七卦的解说。另外,还有《蒙以养正赋》、《穷神知化赋》、《乾为金赋》、《易兼三材赋》、《天道益谦赋》、《水火不相入而相资赋》等,虽非系统解易之作,但也都是发挥易义的。范仲淹在历史上虽不以易学知名,但就其对《周易》的认识及其对《周易》的哲学和社会政治思想的阐释来看,对后来北宋义理派易学和理学的形成都有一定的影响。

关于《周易》一书的性质,范氏认为,它主要是讲自然界和人类社会发展变化规律的,人们研究《周易》的目的,在于指导

人事。他说：“易之为书也，范彼二仪；易之为教也，达乎四维。观其象，则区以别矣；思其道，则变而通之。以上统百正之业，以下断万物之疑。变动不居，适内外而无滞；广大悉备，包上下而弗遗”（《易兼三材赋》），又说：“通彼天地人谓之易”（《易兼三材赋》题注）。这里所说的“天地”、“断万物”，说的就是《周易》所包括的对自然界规律的认识，“人”和“统百王之业”，是说《周易》包括的对人类社会规律的认识。所以，范仲淹认为“统三才而成易”，就是认为《周易》所讲的包括了自然界和人类社会。他还认为“昔者有圣人生，建大易之旨。观天之道，察地之纪，取人于斯，成卦于彼。将以尽变化云为之义，将以存洁静微妙之理”（同上）。也就是说，《周易》是古人对于自然界和人类社会认识的结晶，其旨就在于尽义存理，即阐明自然界和人类社会不断运动变化的规律。他在《易兼三材赋》里发挥了《序卦传》“立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义”的说法，对自然界和人类社会进行了这样的描绘：“若乃高处物先，取法乎天。所以显不息之义，所以轸行健之权。保合大和，纯粹之源显著；首出庶物，高明之象昭宣，此立天之道也，御阴阳而德全。又若卑而得位，下蟠于地。所以取沉潜之体，所以拟广博之义。宛然不动，既侔厚载之容，感而遂通，益见资生之利，此立地之道也，自刚柔而功备。于是卑高以陈，中列乎人。刚而上者宜乎主，柔而下者宜乎臣。慎时行时止之间，宁迷进退，察道长道消之际，自见屈伸，此立人之道也，敦仁义而有伦。”这里所说的“阴阳”、“刚柔”、“显不息之义”、“见资生之利”等等，都是谈的自然现象和自然规律及其对人的作用，“敦仁义而有伦”说的是人类社会的问题，即“立人之道”，这还是在说《周易》讲的是自然和人类社会的规律问题。这些不仅表明了范仲淹是把《周易》看成是讲自然规律和社会思想的著作，也表明他思想中的唯物主义倾向。正因为范仲淹对《周易》一书作如是观，所以他认为人们研究《周易》的目的正是为了指导人事，而人事活动的成

功，关键就在于把握事物发展变化的时机。如以“乾”为“圣人德位乎天之时”，以“咸”为“上下交感之时”，以“恒”为“上下各得其常之时”，“遯”是“君子遯去之时”，“大壮”是“君子或小人黜政令刚严之时”，“晋”是“君子嘉遇显进之时”等等。如此，其解释每一卦，都要说明该卦所显示的时机如何，君子应如何行动。而每卦所显示的时机如何，主要是根据卦象来判定的。如损卦是兑（泽）下艮（山）上，“山泽通气，其润上行”，故为“取下资上之时”，又如夬卦是乾（天）下兑（泽）上，“一阴处高，群阳代之”，因而是“以大制小，以正黜邪之时”。范仲淹如此重视时，来源于《彖传》“时止则止，时行则行，不失其时”的思想，他认为这种观点对于解释易义具有指导性的意义。总之，从范仲淹对《周易》的认识及其解易的指导思想看来，都具有义理派的特点。另外，从范仲淹解易的方法来看，他对《周易》一书体例的理解，也不取汉易象数派的爻辰、纳甲诸说，而是沿用了王弼派的爻位、得中、相应、卦德诸说。所以，可以说范仲淹是一个宋代义理派易学的早期人物。

范仲淹对《周易》的论述，触及了宇宙万物的本原问题，在本体论方面具有唯物因素。在范仲淹的易说并没有建构一个宇宙的演化模式，他有时把秉纯粹至刚之阳气的乾视为万物的本源：“大哉乾阳，禀乎至刚。……运太始之极，履至阳之位。冠三方而中正，秉一气而纯粹。万物自我而资始，四时自我而下施”（《乾为金赋》）。有时又把天地看成是万物的本源：“天地动而万物生”。不过，阳气资始也好，天地（阴阳二气）生化万物也好，总的看是具有一定气本论的色彩。

范仲淹对《周易》解说，更多地是对于自然界和人类社会的发展变化规律的阐释，其中主要的有如下这样一些观点。一是说明了自然界和人类社会的发展变化都存在物极必反的道理：“日之动也，丰乎正中焉。……过乎正中，日斯昃矣”“文明之动也，丰乎皇极焉。……过乎皇极，文明亏矣”（《易义·丰卦》）。“雷在

天上，万物以震；威行天下，万邦以恐。天地之壮见乎雷，圣人之壮见乎威。威壮而不节于天下，暴矣，壮其丧矣”（《易义·大壮》）。人们认识了物极必反的规律，就要“戒于盈”，“节其壮”，这样才能保持丰和威，不会迅速走向反面。二是说明了损与益的关系，以损而后益的哲学观点为依据，说明了儒家的民本主义的政治主张。他在《天道益谦赋》中说：“原夫香杳天枢，恢恢神造。损有余而必信，补不足而可考。……龙蛇蛰而后震，草木落而还芳。于以见其物理，于以见其天常。月亏而中盈，于时不昧；阳尽剥而求复，其义爰彰。……得不观庶物之情，究至理之本，贵必始于贱，益乃生于损。既人事之在斯，又天道之奚远。”这是说损而后益是存在于自然界和人类社会的普遍规律。据此他认为君子为政必须取法于此，要“称物平施”、“哀多益寡”，有所损益。他在《易义》释损、益时认为“取下益上”是损之义，“自上惠下”是益之义，因为“下者，上之本也”，“益上则损下，损下则伤其本也，是故谓之损。损上则益下，益下则固其本也，是故谓之益。本斯固矣，干斯茂茂矣，源斯深矣，流斯长矣。下之益上，则有竭焉，上之益下，则因其利而利之，何竭之有焉。”这些看法正是依据关于损益辩证关系的认识，说明了关于如何处理统治者与民的利益关系从而保证统治阶级根本利益的认识，阐发了孔子提出的因民之利而利之的政治主张。三是范仲淹在释睽卦时阐述了“睽而后合”的观点。睽，兑（泽）下离（火）上，火性本为炎上，水性本为润下，在此卦中火又居于上，水又居于下，故其道违而不相接。他认为自然界和人类社会中这种互相睽离的现象非常之多，如天处上而地处下，男居外而女居内，君在上而臣在下等等。但天地虽睽而阴阳合，男女虽睽而礼义成，上下虽睽而君臣合，万物虽睽而情类聚。也就是说，正是有了睽才有合。显然这种睽而后合的观点，包含了矛盾统一构成事物的辩证法思想。另外，范仲淹还提出了“不相入而相资”的观点。“不相入而相资”，即“其性相反，同济于用”。如水火之性是不同的，“水以流

而顺，火以明而盛”，但“离（火）坎（水）诚非其一致，阴阳安得而两忘。虽天生之材，本四象而区别；盖日用之利，合二体以交相。道非独善，功不相远。翻疑乎方以类聚。何患乎体与情反。作甘作苦，始殊同气之求；曰炎曰凉，岂宜相得之晚。施之无穷，和而不同。亦犹天地分而其德合，山泽乖而其气通；日月殊行，在昭临而相望；寒暑异数，于化育以同功。则知质本相远，义常兼济。六府辩盛德之美，九鼎治大亨之惠。分而为二，曲直相入以诚难；会之有无，胡越异心而自契。”范仲淹说明了自然界事物普遍存在的这种“质本相远，义常兼济”的道理，并进而认为人事亦往往如此，比如为政之道就必须“宽猛相须”，而不能偏于一端。

总之，就范仲淹的《易义》和以易为内容的几篇赋来看，他确是把《周易》作为讲哲学讲社会思想的著作来看的，他对《周易》的解说议论，其中不乏唯物主义和辩证法的因素，因为他认为研究《周易》的目的在于指导人事，所以用自然界运动变化规律来比附人类社会，这是其论易的一个特点。

范仲淹关于《周易》的解说议论当然很难说是体系完备、内容成熟的易学，但就易学史的意义上看，其易论不取汉儒的象数学方法；以阐发自然界和人类社会的“变化云为之义”为特点，强调以指导人事为研究易学的目的，这对于后来宋易义理派的形成自有其影响作用。特别是二程就从他用自然规律比附人类社会的方法中受到了启示，在“明庶物”的过程中，从自然界的万物中提炼出超越万物的理。所以与欧阳修等人一样，应视为开宋代义理派易学端绪的人物之一。

（二）李觏的《易论》和《删定刘牧易图序论》 李觏（1009—1059年），字泰伯，南城人，学者称为盱江先生（《宋元学案·高平学案·附录》），先后著有《易论》和《删定刘牧易图序论》。

关于李觏的哲学思想属于那一种形态和派别，人们是有不同看法的。有人认为李觏不是一个宋明理学家行列里的人物，而是一位象数学家。因为李觏“前无颜孟之面命，后无濂洛关闽以新

承，独舒心得，阴合古道，所谓质诸先圣而不惑者矣”（李丕《盱江先生文集原集序》），其思想与程朱理学无关，所以很难说他是一位理学家。说李觏不是理学家，这点是可以接受的。李觏尝“客文正（范仲淹）门”，参加了范领导的“庆历”革新活动，政治上是个改革人物。李觏注重事功，提倡经世致用，关注现时的社会政治问题，反对空谈天道性命，曾著有《常语辩》对孟子关于王霸义利之辩的观点进行批评。从李觏的思想特点来看，可以说他是宋代功利学派的思想先驱。当然，从易学史来说，李觏是不是理学家这个问题并不重要，重要的是李觏的易学观点是属于象数派的还是属于义理派的。总的看，李觏的易学观点具有义理派的倾向，但他一方面批判刘牧之学，一方面又深受刘牧象数学的影响。

从李觏《易论》对卦爻辞的解释来看，李觏是把《周易》当作讲人伦道德，讲社会政治思想的经典加以研究的。

李觏在解释损卦六五爻辞时说：“夫用贵莫若恭，用富莫若俭。恭则众归焉，俭则财阜焉。恭俭者先王之所以保四海也。损六五曰或益之十朋之龟，弗克违，元吉。龟可以决疑，喻明智也，以柔居尊而为损道，明智之士皆乐为用矣。非徒人助，天且福之。故象曰六五元吉，自上祐也。恭之得众也如此。”对益卦九五爻辞他这样解释：“夫上之利民以财则不足也。百姓安堵而不败业，利之大者也。益九五曰有孚惠心，勿问，元吉。有孚惠我德。谓因民所利而利之，惠而不费，则不须疑问，必获大吉，而物亦以信惠归我也。夫溥爱无私，君之德也，反是，则非益之谓也”（《易论第一》）。卦中的第五爻，䷋代表君位。从李觏对损、益两卦第五爻爻辞的解释来看，他讲的正是孔子所说的国君的为政治民之道。又如李觏对升卦九二的爻辞解释说：“夫执刚用直，进不为利，忠诚所志，鬼神享之。升九二曰孚乃利用禴，无咎。谓与五为应，往必见任，体夫刚德，进不求宠，闲邪存诚，志在大业，故乃利用纳约于神明也。”对蹇卦六二爻辞解释说：“夫忠臣之分，虽处险难，

义不忘君也。蹇六二曰王蹇蹇，匪躬之故。谓居位应五，不以五在难中，私身远害，执心不回，志救王室者也。故象曰王臣蹇蹇，终无忧也。凡此，皆为臣之道也。孔子曰为臣不易，岂虚言哉！”（《易论第三》）这两卦中的九二爻和六二爻分别与六五和九五相应，前两者是臣位，后两者是君位。不难看出李觏对升卦九二和蹇卦六二爻辞的解说，讲的也正是儒家关于为臣之道的思想。其解释中升卦九二爻的“与五为应”和蹇卦六二爻的“居位应五”以下的話，都是录王弼注，保留了王弼合于儒家思想的看法。从上面所引述的内容来看，李觏《易论》对卦爻辞的解释，是以儒家的政治伦理道德来阐发《周易》思想的，正体现了他关于《周易》一书的认识，他说：“圣人作易，本以教人。而世之鄙儒，忽其常道，竟习异端。有曰我明其象，则卜筮之书为泥也。有曰我通其意，则释老之学未为荒也。昼读夜思，疲心于无用之说，其以惑也，不亦宜乎？包牺画八卦而重之，文王周公孔子系之以辞，辅嗣之贤从而为之注，炳如秋阳，坦如大逵。君得之以为君，臣得之以为臣，万事之理，犹辐之于轮；靡不在其中矣”（《易论第一》）。也就是说，李觏所肯定的是周公孔子用以教人的君臣父子之道，反对把《周易》作为卜筮和阐发释老之学的工具，对于王弼取易之义理和所讲的合于儒家思想的内容也是给于肯定的。从李觏《易论》十三篇的内容来看，他所发挥的正是《象传》的思想。


李觏的《易论》中谈到《周易》的一些哲学观点，也多反映了他重人事，关注现时社会政治问题的思想特点。他说：“时虽异矣，事虽殊矣，然事以时变者，其迹也；统而论之者，其心也。迹或万殊，而心或一揆也。若夫汤汤洪水，禹以是时而浚川。黎民阻饥，稷以是时而播种。百姓不亲，契以是时而敷五教。蛮夷猾夏，皋陶以是时而明王刑。其迹殊，其所以为心一也。统而论之，谓之有功可也”（《易论第十一》）。“或曰：天有常，故四时行；地有常，故万物生；人有常，故德行成。而事或有变，势或有异，以

常待之，可乎？曰：常者道之纪也，道不以权弗能济矣。是故权者变常者也。事变矣，势异矣，而一本于常，犹胶柱而鼓瑟也。履九五曰：夬履，贞厉。谓履道尚谦，不喜处盈。而五以阳处阳，是以卷也”（《易论第八》）。前段文字谈的是时和变与人的应变思想的问题，说明了为政者要有适时应变的思想，才能有功。这种观点是王弼《周易略例》中的适时说的发展。后一段文字说的是常与变的关系问题，阐发了儒家关于经和权的思想。总的看这两段文字都是推阐义理的，与为政治民之道密切地联系在一起。而且，不难看出，李觏这些观点，也正是他要求改革现时社会政治的思想的流露。

总之，就《易论》来看，重在义理，重在讲人事问题，正如他在《易论第十三》中关于《说卦》的论述所说的：“天地万物存乎《说卦》矣，姑以人事明之。八卦之道，在人靡不有之也……故用之于国则迨人安，用之于军则远人服，鼓之舞之，无物不得其宜矣。”以人事解易理，正是《易论》的特点。

《删定刘牧易图序论》成于《易论》之后，为李觏三十九岁时所作。他删去了刘牧《易数钩隐图》重复庞赘的五十二幅图，只保留了河图、洛书、八卦三图。《删定刘牧易图序论》的内容与《易论》有所不同，该书是对刘牧图书之学的评论，特点是以阴阳二气来解释卦爻象，进而说明卦义，这反映了该书在对《周易》的研究方式上是深受刘牧之学影响的，从中也可以看出李觏易学观点对汉唐以来象数学的卦气说的继承发展。当然，从哲学观点来看李觏的象数学与刘牧的象数学是根本不同的，《删定刘牧易图序论》集中地反映了李觏的哲学观点。

李觏在《删定刘牧易图序论》中对刘牧的易学是有批判的，但他并未否定刘牧河图洛书的图式，他对刘牧的批评，主要在如何解说河图洛书。从哲学上看，刘牧是用唯心主义观点来解释河图、洛书及八卦的，而李觏则是用唯物主义观点来解释河图、洛书及八卦的。

首先，刘牧认为河图、洛书及八卦是由数生成的，而李觏则用唯物主义的气一元论观点解释了象与数的关系及宇宙的构成。刘牧在解释象数问题上，时而说《河图》中的  即四象，而一、二、三、四、五、六、七、八、九即是数，由数生象之后才形成《洛书》中的水、火、木、金、土五行乃至万物，时而又说《洛书》中有数、象、形，认为：“上驾天一，下生地六，水之数也；下驾地二，上生天七，火之数也；右驾天三，左生地八，木之数也；左驾地四，右生天九，金之数也；地十应五而中，土之数也”（《易数钩隐图》卷中）。总之，刘氏是把抽象的数看作是第一性的，是无中生有的唯心主义象数学，而且其说又陷于自我矛盾。李觏针对刘氏上述问题指出，“刘氏以河洛图书合而为一，但以《河图》无十而谓水、火、木、金、不得土，数未能成形乃谓之象，至于《洛书》有十，水、火、木、金附于土而成形矣，则谓之形。以此为异耳。其言四象生八卦，则取《河图》之七、八、九、六以其有象，不可用《洛书》之形故也。其下文又引水六、金九、火七、木八而生八卦，于此则通取《洛书》之形矣。噫！何其自相违也”（《删定易图序论》）。这是对刘牧合河图洛书为一，自相矛盾的问题的批评。他又说：“‘无不可以无，明必因于有’，以谓太极气已兆，非无之谓，噫！其气虽兆，然比天地之有形体可见，则是无也”（同上）。这是说太极不是虚无，而是有，是无有形状的气。也就是说，李觏认为宇宙是由气构成的，在未有天地之前的太极，就是无形状的气。显然，这是在用唯物主义气一元论的观点解释宇宙的构成。在这种观点的基础上，李觏进一步解释象数学中的数是气降出的次序即所谓“天一至地十乃天地之气降出之次第耳”（同上）。于是他对河图解释说：“厥初太极之分，天以阳高于上；地以阴卑于下，天地之气，各亢其外，则五行万物何从而生？故初一则天气降于正北，次二地气出于西南，次三则天气降于正东，次四地气出于东南，次五则天气降于正中央，次六则地气出于西北，次七则天气降于正西，次八则地气出于东北，

次九则天气降于正南。天气虽降，地气虽出，而犹各居一位，未之会合，亦未能生五行矣”（同上）这是说河图表明了阴阳二气出降八位九位的顺序，但这种数还只是各亢其位的阴阳，没有互相结合，不能生象成形，也就构不成宇宙间的万物。他还进一步认为，只是河图各亢其位的气降出只有天九而无地十，天地之气未能齐备，所以也不会生五行万物。要知道五行万物生成的过程，必须对洛书进行解释：“一与六合于北而生水，二与七合于南而生火，三与八合于东而生木，四与九合于西而生金，加之地十以合于中而生土，五行生而万物从之矣”（同上）。这里所说的东南西北指的是洛书的左右上下，合说的是阴阳二气相交错，一与六合即天一与地六合，以此类推而生水、火、木、金、土五行，五行既生，万物就随之产生了。总之，李觏认为“夫物以阴阳二气之会而后有象，象而后形”，“天降阳，地出阴，而生五行”。

其次，李觏在《删定刘牧易图序论》中还批评了刘牧的八卦是根据图的七、八、九、六的象画出来的观点，认为就河图、洛书、八卦三图的关系来说，河图为洛书提供了阴阳二气降出的顺序，为八卦提供了八个方位，而洛书由于阴阳二气相会产生了五行万物，才有了具体的形象，于是才有八卦的产生。但实际上这只是就三图的外在关系说的，而八卦的画法绝非源于河图洛书，而是源于古人对客观世界的实地观察。他说：“聪明睿智，创制立法，固不区区专决于图书，故曰古者包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物，是不专决于图书参互而后起之者也。圣人既按河图有八方，将以八卦位焉，洛书有五行，将以八卦象焉。”可见，李觏认为八卦是古人观察天地自然、人类社会存在及其规律的产物。

另外，李觏在《删定刘牧易图序论》中，还就大衍之数的问题提出了与刘氏不同的看法。他说：“或曰：虚其一者，康伯以为太极，刘氏以为天一，何如？曰：究观系辞，以四十九分而为二以象两，则是虚一在两仪之前也。下文太极生两仪，则又太极在

两仪之前也。太极与虚一相当，则一非太极而何也？”这种说法本于王弼注。也就是说，在李觏看来，《系辞》中“大衍之数”一章是同“易有太极”一章是一致的，他不赞成刘牧对其一不用“一”的解释。关于蓍法说的大衍之数，解释历来不同。《易系辞》上说“大衍之数五十”，京房的解释是：“五十者，谓十日，十二辰，二十八宿”，而郑康成等人则认为从天地之数五十五中减去五的余数。李氏主张：“吾直谓天地之数五十五，至揲蓍之法止可用五十，故取其整数而已。”这样直接只从蓍法用数的需要来考虑问题，就把各种神秘荒诞无谓的说法全都否定了。同时，李觏把八卦配八方，十二卦配十二月，又把四季时节、日月运行的气候、星体运行规律纳入八卦之中，推出一年为三百六十五日又四分之一的历法，是有一定道理的。李觏对元、亨、利、贞是这样解释的：“夫元以始物，亨以通物，利以宜物，贞以干物，读易者能言之矣，然所以始之，通之，宜之，干之，必有其状。窃论之曰：始者其气也，通者其形也，宜者其命也，干者其性也。走者得之以胎，飞者得之以卵，百谷草木得之以句萌，此其始也。胎者不殊，卵者不殖，句者以伸，萌者以出，此其通也。人有衣食，兽有山野，虫豸有陆，鳞介有水，此其宜也。坚者可破而不可软，炎者可灭而不可冷，流者不可使之止，植者不可使之行，此其干也。”李觏对元、亨、利、贞的解说，发挥了《易传》的思想，认为元是气的物质世界的开始，亨是事物的成长，利是事物的发展条件，贞是事物的特性。各种事物都有自己的始生、成长、生长条件和特性，天地万物都是按照自身的自然规律发展的。总之，李觏对大衍之数的有关解释，是从唯物主义的气一元论观点出发的，其中还包含了丰富的辩证法内容。

李觏在《删定刘牧易图序论》中还批评了象数学家们把五行说与谶纬学和神学目的论联系在一起的作法。他认为“吉凶由人”，而不在鬼神，五行相生与相克并不能决定人的吉凶。他说：“或曰：孰谓五行相生则去，相克则凶，信乎？曰：相生未必害，

相克未必凶，用之得宜则虽相克而吉，用之失宜则虽相生而凶。”他举了许多实例证明相克相生的是凶是吉，不在于五行本身而在于人为和条件。他又说：“若夫释人事而责天道，斯孔子所罕言。古之龟筮，虽质诸神明，必参以行事。南蒯将乱，而得黄裳。穆姜弃位，而遇元亨利贞。德之不称，知其无益。后之儒生，非史非巫，而言称运命，矫举经籍，以缘饰邪说，谓存亡得丧，一出于自然，其听之者亦荒矣。《王制》曰：‘执左道以乱政杀，假于鬼神、时日、卜筮以疑众杀。’为人上者必以制从事，则易道明而君道成矣。”可见，虽然从形式上看李觏还没能摆脱宋初以来象数学的影响，但李觏反对迷信鬼神，企图将《周易》从算命的迷信中解脱出来，特别是把研究《周易》与其经世致用的学风联系在一起，释易理全以人事为旨归，这是与象数派不同的。

李觏《删定刘牧易图序论》的上述内容，在易学发展史上的主要意义是，李觏提出了有气而后有象，有象而后有形的观点，认为象和数都是依赖于气的。以阴阳二气来解释象和数，在象、数、气三者之中把气视为本源，这就与刘牧的象数学不同了。刘氏之学后为邵雍发展，形成了象数学中重数学的一派，而李氏之学则为张载所发展，成为义理派中重气的一派。所以，李觏的易学可以说是北宋易学中以气解易的先驱。李觏对大衍之数的解释，认为“虚其一”的“一”是太极元气，天地有形而太极之气无形，故太极亦可称为无。这样以元气和天地的无形有形，来解释王弼学派的有无概念，便将有无的问题，引入到气论哲学的体系之中了。另外，李觏从“急于天下国家之用”的经世致用的主张出发，全以人事问题阐释《周易》原理，其易学观对南宋时期功利派的易学也起了一定影响。

总的来看，李觏的易学对卦爻辞的解说是继承了王弼以来的义理学派的传统，主于取义，同时又抛弃了王弼一派的玄学观点；他对卦爻象的解释又吸取了汉唐以来的卦气说，同时又扬弃了其数生象的观点，并想要把两者结合起来，如其以阴阳二气解释

八卦之卦义。李覲的易学在易学史上的主要意义在于其以阴阳二气为核心来解释《周易》的原理，开了宋易义理派中气学一派的先河，他对刘牧易学的批评，则揭开了宋易中气与象数之争的序幕。

（三）欧阳修的《易童子问》 欧阳修，字永叔，北宋吉州庐陵人。欧阳修在历史上以文学和史学而知名，文为唐宋八大家中宋代六人之首，于史曾奉诏修《唐书》纪、志、表，自撰《五代史记》。全祖望于《宋元学案·庐陵学案序录》中曾引用别人对欧阳修所作的评论：“佛入中国千余年，祇韩、欧二公立得定耳”。苏东坡说欧阳修“论大道似韩愈”，是欧阳修与韩愈同样，不仅因古文而知名，而且是捍卫儒学道统、排斥佛老之学的代表人物。欧阳修并不以治经学而闻名，但苏轼在为他所撰《神道碑》文中说：“公于六经，长于《易》、《诗》、《春秋》，其所发明，多古人所未见。”就是说欧阳修在易学方面也提出了某些新的观点。欧阳修在易学方面的主要著作是《易童子问》，此外还有《易或问》、《传易图序》等散在的篇章。《易童子问》也不能说是系统的解易著作，但较集中地反映了欧阳修对《周易》经传的体会。这里就《易童子问》来谈一下欧阳修的易学观点。

《易童子问》对后代影响最大的观点可以说是《对《易传》的评论。对于十翼，欧阳修只肯定《彖》《象》二传系孔子所作，认为其他如《系辞》等传文并非圣人之作：“系辞非圣人之作乎？曰：何独系辞焉，文言、说卦而下，皆非圣人之作，而众说淆乱，亦非一人之言也。昔之学易者，杂取以资其讲说，而说非一家，是或同或异，或是或非，其择而不精，至使害经而惑世也。”欧阳修还就《彖》《象》二传以外其他传文的内容具体地提出了一些疑义，以证明这些非孔子所作。关于《易传》的作者，本书前面已有说明，特别是金景芳曾专门著文谈这个问题（见金著《学易四种》），我们认为其说基本可信，所以对于这一问题这里就不详加讨论了。总的说，我们认为欧阳修全面否定《彖》、《象》之外的《易传》，

疑古过甚，其说不可从。十翼总的看应是孔子及其门人后学所为，后人窜入者只是其中少量文字，大体上表达的是孔子的观点。

当然，欧阳修否认《系辞》为孔子所作，其中又包含着反对象数派以图书说易的意义。他说：“《系辞》曰：‘河出图，洛出书，圣人则之。’所谓图者，八卦之文也。神马负之，自河而出，以授于伏羲者也。盖八卦者，非人之所为，是天之所降也。又曰‘包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文，与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦。’然则八卦者，是人之所为也，河图不与焉。”又说：“河洛不出图书，吾昔已言之矣”。他认为那种认为“伏羲已受河图，又俯仰于天地，取于人物，然后画为八卦”的说法，完全是曲学之士的“牵合傅会，以苟通其说”。可见，欧阳修在指出《系辞》内容的矛盾，从而肯定其非圣人之言的同时，也否定了河图洛书与八卦的联系。这对于河洛之学来说，就从八卦的起源问题上，指出了其学说的矛盾，并将图书之学与八卦区别开来。

就对《周易》一书的认识来说，欧阳修同李觏一样，也是把它看成是讲人事的：“童子问曰：‘象曰天行健，君子以自强不息，何谓也？’曰：‘其传久矣，而世无疑焉，吾独疑之也。盖圣人取象，所以明卦也，故曰‘天行健’；而嫌其执于象也，则又以人事言之，故曰‘君子自强不息。’六十四卦皆然也。”所以，欧阳修对卦爻辞的解释，多缘《彖》《象》与王弼注，就人事加以强调发挥。如他解释蒙卦爻辞说：“童子问曰：‘象曰山下出泉，蒙，君子以果行育德，何谓也？’曰：‘蒙者，未知所适之时也。处乎蒙者，果于自信其行以育德而已。蒙有时而发也，患乎不果于自修以养其德而待也。’”显然，欧阳缘《象传》“以果行育德”之义以说蒙卦，是主于取义说，强调的是人道教训之义。又其解释损、益二卦说：“童子问曰：‘损，损下益上，益，损上益下，何谓也？’曰：‘上君而下民也。损民而益君，损矣。损君而益民，益矣。语曰：百姓足，君孰与不足！此之谓也。’童子又曰：‘损之象曰君子以

惩忿窒欲，益之象曰君子以见善则迁，有过则改，何谓也？’曰：‘呜呼！君子者，天下系焉，非一身之损益，天下之利害也。君子之自损，忿欲尔；自益者，迁善而改过尔。然而肆其奋欲者，岂止一身之损哉，天下有被其害者矣。迁善而改过者，岂止一身之益哉，天下有蒙其利者矣。’童子曰：‘君子亦有过于乎？’曰：‘汤、孔子，圣人也，皆有过矣。君子与众人同者，不免乎有过也；其异乎众人者，过而能改也。汤、孔子不免有过，则易之所谓损益者，岂止一身之损益哉！’”这段文字，三问三答，第一问答以孔子说的“百姓足，君孰与不足”为结，阐述的正是儒家重民的政治观点，第二问答重在说明“君子者，天下系焉，非一身之损益，天下之利害也”，这显然也是在阐明孔子特别重视为政者自身之德在统治中的重要作用的政治观点，第三问答所讲的“君子与众人同者，不免有过也；其异乎众人者，过而能改也”，与孔子所讲的君子应正确对待过错的观点是一致的。总的说欧阳修关于损、益两卦的解说，都贯穿着儒家关于社会政治问题和统治者道德修养问题的认识。

正因为欧阳修把六十四卦都看成是说明人事的，所以他从这种观点出发，认为不必过多探究天人之际的问题。他在解释谦卦《象》文时说：“圣人急于人者也，天人之际罕言焉。惟谦之象，略具其说矣。圣人，人也，知人而已。天地鬼神不可知，故推其迹；人可知者，故直言其情。以人之情而推天地鬼神之迹，无以异也。然则修吾人事而已。人事修则与天地鬼神合矣。”显然，上述认识与孔子关于天道鬼神的态度是一脉相承的，反映了欧阳修不赞成以天人感应和迷信鬼神的观点来看待《周易》的无神论倾向的易学观。

由于欧阳修认为《系辞》、《文言》等传文并非出自圣人，因而对其中所包含的哲理很少给予阐发，但在《易童子问》中他通过解说发挥《彖》《象》二传以阐述《周易》原理，对《周易》经传所包含的宝贵的辩证法思想亦能有所发明。他说：“童子问曰：

‘恒，利有攸往，终则有始，何谓也？’曰：‘恒之为言，久也，所谓穷则变，变则通，通则久也。久于其道者，知变之谓也。天地升降而不息，故曰天地之道久而不已也。日月往来，与天偕行不息，故曰日月得天而能久照。四时代谢，循环而不息，故曰四时变化而能久成。圣人者，尚消息盈虚而知进退存亡者也，故曰圣人久于其道而化成。’”这是对恒卦《彖》文的解释，他以“尚消息盈虚”来解释变通，以对立面的转化来解释变动不息，把变动不息视为事物恒久存在的根本法则，这较之孔疏所讲的“恒文之道所贵变通，必须变通随时，方可长久”，对于《周易》所含辩证法的理解，则为更进一步。所以，其释乾卦用九爻辞时说：“阳过乎亢则灾，数至九而必变，故曰见群龙无首吉。物极则反，数穷则变，天道之常也。故曰天德不可为首也。”这里，欧阳修把九释为阳数之极，认为上九爻辞“亢龙有悔”，表示的是“阳过亢则灾”，“用九”表示的是数极必变。从而认为“物极则反，数穷则变，天道之常也”。这就在孔疏“物极则反，故有悔也”说法的基础上前进了一步，更为准确地把握了《周易》所包的对于事物变化法则的辩证认识。他在解说大过卦辞时说：“大过者，桡败之世，可以大有为矣。当物极则反，易为之力之时，是以往而必亨也。”其释夬卦时又说：“夬，刚决柔之卦也。五阳而一阴，决之虽易，而圣人不欲其尽决也，故其象曰所尚乃穷也。小人盛则决之，衰则养之，使知君子之为利，故其象曰君子以施禄及下。小人已衰，君子已盛，物极而必反，不可以不惧，故其象又曰居德则忌。”这些说法是就如何处理社会政治问题来发挥《周易》关于事物变化的物极则反的思想。前者是说“桡败之世”，也正是“易为力之时”，所以可以大有作为。后者实际是就如何处理统治者与被统治阶级的关系来发挥《周易》关于事物变化法则的认识。五阳一阴，表示君子已盛，小人已衰，此时统治者不宜用其极，因为物极必反，阴阳的盛衰会向反面转化，所以他说“不可不惧也”。总之，欧阳修在发挥《彖》《象》二传，阐发易理的过程中，

把握住了《周易》关于事物发展变化的辩证法思想这一重要内容，特别是其触及事物变动不息的发展过程与对立面消长盈虚的转化之间的联系，强调物极则反的必然性，这在《周易》哲学研究的历史上是有重要意义的。

总的说，欧阳修反对宋初以来以图书解易的学风，反对将易学神秘化，上承王弼易注的精神，以为六十四卦皆以明人事，其易学观对于宋易中的义理派，特别是南宋功利派易学的形成和发展都起到了一定的积极影响作用。他对于《周易》中辩证法思想的阐述，虽然并不系统充分，但在《周易》哲学思想研究史和宋明哲学史上都是有一定积极意义的。欧阳修对《易传》的评论，否定了孔子作十翼的传统说法，这对后来的易学研究影响很大，一直延续至今。轻易否定自古以来的传统说法，割断孔子与十翼之间的联系，这种做法固不足取，但这种观点引起人们重视经传关系的研究，在易学史上是有一定意义的。

二 程颐的易学

程颐（1033—1107年），河南（今洛阳）人，字正叔，世称伊川先生，与其兄程颢同为理学的奠基人，他们的著作经后人辑录为《河南二程全书》。程颐以深明易道见称于世，其自少时学《易》，至晚年著成《伊川易传》（以下简称《程传》）。《程传》是他五、六十年研究《周易》的成果，倾注了他一生的主要精力。从易学史的意义上看，《程传》继承发展了王弼的易学方法论，将义理派的易学研究提高到一个崭新的阶段，是宋代义理派易学的经典著作，其影响十分深远。从宋明理学史的意义上看，《程传》通过阐发《周易》的义理，系统地论述了自然哲学、政治哲学、人生哲学，从而构成了一个理学思想体系，成为奠定理学基础的经典著作之一。总之，无论从易学史还是从整个宋明哲学发展史来看，《程传》都具有极其重要的意义。

(一)《程传》的易学方法 程颐的研易方法与王弼探求义理的路径基本上是一致的，不过作为宋代义理学易学最重要的代表人物之一，他又形成了一套自己独具特点的方法。

因象明理，以理解易，这是程颐易学的根本方法。《程传》于《易传序》中提出了“至微者理也，至著者象也，体用一源，显微无间”的观点，认为理与象的关系，是体和用、微与显的关系。理寓于象，象包含理，易理是易之本体，象是理之用，理是至微难见的，而象则是有形的、可感知的，所以人们可以观象以明理。其释乾卦初九爻时指出：“理无形也，故假象以显义。乾以龙为象，龙之为象，灵变不测，故以象乾道变化，阳气消息，圣人进退。”就是说，乾道之变化、阳气之消息、圣人之进退等自然的和人事的理，都是借助于龙的潜、见、跃、飞、亢等来显现的。《程传》对《周易》六十四卦的解释，都贯穿了这种认识。《程传》关于理与象关系的认识与王弼有所不同，首先在两者的易学哲学体系中理的地位不同，即程颐以理为本，而王弼以无为本。而且，在王弼看来易象是任意的构造，义理与易象的关系如筌和鱼、蹄和兔的关系，由筌和蹄可以得鱼和兔，但筌蹄与鱼兔的关系是外在的，筌与蹄并不体现鱼兔的特征。筌蹄可以被别的工具所代替，而其得鱼兔之功能是不变的，这正如文字语言与其所表现的义理概念之间的关系。也就是说，在王弼看来，理与象的关系，不是一源的，也不是无间的，两者不是严格意义上的由体以致用的关系。因为“理无形也，故因象以明理”，所以《程传》又强调：“读易须先识卦体。如乾之元亨利贞四德，缺却一个便不是乾，须要认得。”其于《上下篇》中又说：“乾坤，天地之道，阴阳之本，故为上篇之首。”以乾为阳为父为君，以坤为地为母为臣，并将元亨利贞作为乾坤两卦的四德即四种属性：“元者万物之始，亨者万物之长，利者万物之遂，贞者万物之成。惟乾坤有此四德，在他卦则随事而变焉。”在乾坤两卦中，虽同有四德，但因其一为天道君道，一为地道臣道，故其四德亦有异：“坤，乾之对也。四德同，而贞体

则异。乾以刚固为贞，坤则柔顺而贞牝柔顺而健顺，故取其象曰牝马之贞。”《周易》卦辞有元亨利贞四字者，还有屯、随、临、无妄、革五卦，基于只有乾坤才能有四德的认识，《程传》把这些卦辞中的元亨大都解作大亨，以示与乾坤两卦的区别。《周易》鼎、升、蛊、大有四卦，有元亨而无利贞，《程传》认为“元之在乾，为元始之义，为首出庶物之义，他卦不能有此义，为善为大而已。”所以，对以上四卦的元亨也都作了与乾卦之元亨不同的解释。

“时”本是《周易》的一个很重要的观念，特别是经过《易传》的阐发，它已不是单纯的时间概念，其含义已包括与一定的时间相应的客观情况和条件。王弼易注认为：“夫卦者，时也；爻者，适时之变者也。”即以一卦为一时，以爻为时之变。《程传》则认为：“夫卦者，事也；爻者，事之时也。”即以卦为事，以爻为事之时。《程传》认为随时取义是《周易》的著述原则之一，故主张“看易，且要知时”，“人能识时义之轻重，则可以学易矣”，“言易者，贵乎识势之轻重，时之变易”，“人能识时知变，则可以言易矣”。这些说法，都表明《程传》特别重视时，因而《程传》也正是以区别和认识不同的时势为基本线索的。

在对卦爻辞和《易传》的阐释中，《程传》征引了许多历史事件和历史人物，这也是程颐解易方法的一个特点。如其释蒙卦上九爻辞“击蒙，不利为寇，利御寇”说：“若舜之征有苗，周公之诛三监，御寇也，秦皇汉武穷兵诛伐，为寇也。”又其释艮卦彖辞“动静不失其时，其道光明”说：“君子所贵乎时，仲尼行止久速是也。”释遯卦彖辞“遯之时大矣哉”一句时说：“圣贤之于天下，虽知道之将废，岂肯坐视其乱而不救，必区区至于未极之间，强此之衰，艰彼之进，图其暂安，苟得为之，孔孟之所屑为也，王允、谢安之于汉、晋是也。”从以上引史说易的内容来看，可知程颐的引史入易，主要是从社会政治和伦理思想方面发挥易理，即为了探求人们如何修养道德和社会治乱兴亡之理。《程传》引史说易，开易学史上援史解易之先河，如南宋之杨万里，明清之际的

王夫之等人都明显地受到《程传》引史说易的影响。

总之，以理解易是程颐治易的根本方法，识体读易，知时学易和引史入易，都是从以理解易引发出来的，也都是为了探求和阐释易理的。

(二)《程传》的哲学思想 程颐的哲学体系是以其易学为基础构建起来的，他以理本论为特征的客观唯心主义思想体系，也正是在其对《周易》的性质和体例加以说明时得到阐释的。程颐认为体用同源，理是无形的，故假象可以显义，因象可以明理，这是因为他认为“有理而后有象，有象而后有数”（《答张闳中书》），即理是根本，象和数都是理的表现，理是据于第一位的。据此，他认为一切有象的事物，都是理的具体化或现实化：“冲漠无朕，万象森然已具。未应不是先，已应不是后。如百尺之木，自根本至枝叶，皆是一贯。不可道上面的一段事，无形无兆，却待人旋安排引入来，教入涂辙。既是涂辙，却只是一个涂辙。”（《遗书》十五）“应”是指理显现为事，“一个涂辙”是说理和事物本来是融合在一起的。上面的说法实即用其《易传序》提出的“体用同源”说来论证宇宙万象本来具备于万理之中。而“万理”又都来源于“天理”，即“万物只是一个天理”（《遗书》二上），《程传》解易之主旨即在说明天理产生并支配一切。“所以谓万物一体者，皆有此理，只为从那里来。‘生生之谓易’，生则一时，皆完此理”。（同上）这也在说，万物都是从理那里产生出来的；一切皆有变化转化，那都是理的反映，受理的支配。他又说：“寂然不动，感而遂通，此已言人分上事。若论道，则万理皆具，不说感与未感。”（《遗书》十五）这是说，就理自身而言，无论有无人事与之相感应，它都是已然存在的，不受人事的影响，即在物质世界之外有一个不依赖于事物而独立地永恒地存在的理，它是一切事物的本源，天地万物都是它的体现。

程颐在论及《周易》体例时曾提出“随时变易以从道”，道即阴阳卦象和物象变化的法则。道与理都是阴阳及其变易所遵循的

原则，道是动态的历程、规律和方式，理则是静态的内在形式结构。《程传》释贲卦《象》文“文明以止，人文也”，曰：“阴阳刚柔相文者，天之文也。止于文明者，人之文也。止谓处于文明也。质必有文，自然之理，理必有对待，生生之本也。有上则有下，有此则有彼，有质则有文。一不独立，二则为文，非知道者孰能识之？天文天之理也，人文人之道也。”这是说，阴阳对立之象乃是阴阳对立之理的显现。《程传》释坤卦彖文“先迷失道，后顺得常”，曰：“乾之用，阳之为也。坤之用，阴之为也。形而上曰天地之道，形而下曰阴阳之功。先迷后得以下，言阴道也。先唱则迷，失阴道；后和则顺而得其常理。西南阴方，从其类得朋也。东北阳方，离其类丧朋也。离其类而从阳则能成生物之功，终有吉庆也。与类行者本也，从于阳者用也。阴体柔躁，故从于阳则能安贞而吉，应地道之无疆也。”程氏此段解释本于王注：“有地之形与刚健为偶，而以永保无疆，用之者不亦至顺乎。”王注以柔顺为地之德性，认为此性统率其形体，顺天而行，所以永保无疆。而程氏则将刚健和柔顺概括为乾坤阴阳之理和天地之道，把“有地之形”发挥为地为阴气有生物之功，并以形而上和形而下解释天地之道和天地生化万物的功绩。他以道为无形之理，阴阳为有形之物，认为阴阳二气生化万物之事是其刚柔之理的体现。这就把王弼无形统率有形的玄学理论变为天地之道规定阴阳二气和天地之事的理本论了。《程传》在释恒卦彖文“观其所以恒而天地万物之情可见矣”时又说：“此极言常理。日月阴阳盈缩故能久照而不已。得天，顺天理也。四时，阴阳之气耳，往来变化，生成万物，亦以得天故长久不已。圣人以常久之道，行之有常，而天下化之以成美俗也。观其所恒，谓观日月之久照，四时之久成，圣人之道所以能常久之理，观此则天地万物之情理可见矣。天地常久之道，天下常久之理，非知道者，孰能识之。”这是说，日月能久照，是因为其顺天之道，四时能生成万物是因其顺天之理。阴阳二气为有形之物，盈虚消长为无形之理，有形之气只有顺其无形之理，

方能永恒存在，发挥其功用。这样阴阳之理或阴阳之道就成了阴阳二气或阴阳二物存在的根据，这就是其于《易说·系辞》中所说的“有理则有气”。程颐又说“所以阴阳者是道”，这也是将形而上道视为阴阳二气及其开阖感应的生物成物活动的前因。

《程传》沿着《易传》开辟的思路，阐发了《周易》的辩证法思想。他在对《周易》的阐释中，肯定了阴阳是矛盾对立又相互依存的关系。如其于鼎卦九二注说：“仇，对也。阴阳相对之物”（下引不另注出处者皆出《程传》）。其注贲卦时又说：“理必有对待，生生之本也。有上则有下，有此则有彼，有质则有文，一不独立，二则为文，非知道者，孰能识之。”其注豫卦彖辞时说：“雷者，阳气奋发，阴阳相薄而成声也。阳始潜闭地中，及其动，则出地奋震也。”又于解《系辞传》时说：“阴阳之交相摩札，八方之气相推荡，雷霆以动之，风雨以润之，日月运行，寒暑相推，而成造化之功。”显然，这里所说的摩札、推荡、相薄，都是讲的矛盾双方对立、斗争的表现形式。不过，《程传》对于事物矛盾双方的关系更多强调的是交感和洽、和顺、阳唱阴和，即双方统一的一面。如其注屯卦时说：“阴阳始交，则艰屯未能通畅，及其和洽，则成雷雨，满盈于天地之间，生物乃通。”注泰卦时说：“天地交而阴阳和，则万物茂遂，所以泰也。”注小畜卦时说：“云，阴阳之气，二气交而和，则相畜固而成雨，阳唱阴和顺也，故和。若阴先阳倡，不顺也，故不和。不和则不能成雨。”《程传》又强调，阴阳两者，阳始终居于主导的地位，阴居于柔顺、依附的地位，这是不能转化的，否则即为大凶：“柔，从刚者也，下从上也”（《需卦·六三注》）。“阴阳尊卑之义，男女长少之序，天地之大经也。”又说：“卦五阴而一阳，则一阳为之主”，反之如一卦五阳而一阴，则是“虽众阳说于一阴，说之而已，非如一阳为众阳主也”（《上下篇义》），这与王弼的以“一阴为主”的说法是不同的。总之，《程传》虽然并不否认“阳变而为阴”，“阴变而为阳”的转变，但认为阴阳双方的主次地位是不能转化的，即阳尊而阴卑，阳

大而阴小，阳强而阴弱，阳唱而阴随，这是不能变的。这实际上正表现了理学强调封建等级秩序的特点。

《程传》对《周易》辩证法的阐释，本于《易传》，故其所强调的是主动、尚刚和阳的主导作用，以生生为天地之大德，富有、日新为宇宙万物之生命，体现了儒家贵仁的根本思想。《序卦传》说：“物不可以终动，故受之以艮。艮者，止也。物不可以终止，故受之以渐。渐者，进也。”对此程颐发挥说：“动静相因，动则有静，静则有动。物无常动之理，艮所以次震也。”“止必有进，屈伸消息之理也。止之所以生亦进也。所及亦进也，渐所以次艮也。”这是说，就具体事物讲，动静、进止都是暂时的、相对的。但止是由动转化而来的，它又转化为其反面不止即渐，所以无论是止之所生还是止之所反，都是动，动是恒久的，止是暂时的。又其注革卦时说：“物止而后有生，故为生义。”这是说止是生的条件，止中包含着生的意义，因而必然发展到它的反面，变为进和动，这就是其所谓“止必有进”的“屈伸消息之理”。《周易》六十圆卦的变化过程，也正是表明这样一种事物发展变易的必然之理：“易者，变易而不穷也，故既济之后，受之以未济而终焉。未济则未穷也，未穷则有生生之义。”（《未济卦注》）“易，变易也，随时变易以从道也。”“吉凶消长之理，进退存亡之道，备于辞。推辞考卦，可以知变，象与占在其中矣。”（《易传序》）他认为“易道变动无常”，“天下之理，未有不固而能恒者也，动则终而复始，所以恒而不穷。凡天地所生之物，虽山岳之坚厚，未有能不变者，故恒非一定之谓，一定则不能恒矣。惟时变易，乃常道也。”即变化无常才是常道，这种认识就肯定了世界是一个不停止的变易运动的过程。《程传》说：“天地造化，恒久而不已者，顺动而已。巽而动，常久之道也。”又说：“先儒皆以静为天地之心，盖不知动之端乃天地之心，非知道者孰能识之？”显然，这是肯定了事物生命的长久在于运动，否定了王弼及周敦颐等以静为天地之心，把“寂然至无”说成是天地富有万物之本的玄学观点。王弼注受老子

影响，贵柔主静，与《易传》的尚刚精神相违离，《程传》则继承发挥了《易传》尚刚的精神。如无妄卦，王弼释为物不可离本体，而本体是无，是贵柔的。《程传》则以刚健释无妄，其注无妄时说：“无妄之为卦，下动而上健，则其动刚健也。刚健，无妄之本也。”“动以无为无妄，动而以天，动为主也。以刚变柔，为以正去妄之象。刚正为主于内，无妄之义也。”“以阳刚为主于内，无妄之义也。”其对卦体、卦义和卦象的解释，都有尚阳刚的思想。《程传》认为：“乾，健也。健而无息之谓乾。……乾者万物之始。”“至健固足以见天道也，君子以自强不息，法天之行健也。”（《乾卦注》）这也是对《易传》所讲的“大哉乾元，万物资始”和“天行健，君子以自强不息”思想的继承和发挥。总之，在阴阳柔刚对立双方中，《程传》是崇尚阳刚而贬抑阴柔的。

重“时”是《程传》阐发易理的一个重要特点。其说《丰卦》时说：“日中盛极，则当昃昃；月既盈满，则有亏缺。天地之盈虚，尚与时消息，况与鬼神乎？盈虚则盛衰，消息谓进退，天地之运，亦随时进退也。”这是说自然界的日月天地之盈亏盛虚与人类社会的活动都是与时消息、与时进退的。又其释既济卦时说：“天下之事，不进则退，无一定之理，济之终，不进而止矣，无常止也，衰乱至矣，盖其道已穷极也，九五之才，非不善也，时极道穷，理当必变也，圣人至此奈何？”这是说天下之事不进则退，无一定不变之理，而进退又受时的影响左右。程颐这种强调事物变化以时为依据的思想亦表现于他的其他著作中：“礼，时为大，须当损益。夏商周所因损益可知，则能继周者亦必有所损益，如云：‘行夏之时，乘殷之辂，服周之冕，乐则韶舞。’是夏时之类可从之。……古之伏羲，岂不能垂衣裳，必待尧舜然后垂衣裳？据如时事，只是一个圣人都做得了，然必须数世然后成，亦因时而已”（《遗书》十五）。“孔子时，唯可尊周，孟子时方可革命。时变然也；前一日不可，后一日不可。”（《外书》九）这是说任何事物的变化都是随着时间的推移而发生的。因而人们只有“随时

而进”，“随时而止”，“随时自用”；才能获得成功，对于圣人来说也必须“因时处宜而不能违”，此即“时者，圣人所不能违”，圣人之与众人的不同，正在于能“因时而处宜，随事而顺理”（《程传丰卦》卷四）。其于释随卦时说：“君子观象以随时而动。随时之宜，万物皆然，取其最明且近者言之。君子以向晦入宴息，君子昼则自强不息，及向昏晦，则入居于内，宴息以安其身，起居随时，适其宜也。”这是用人兴作要随昼夜之时而调整变化，来说明因时处宜，随事顺理的道理。总之，程颐关于时的认识包含着辩证的因素。当然，程氏又讲孔子所立之法是“通万世不易之法”，也反映了其理学强调封建秩序的永恒性的特点，这又走上了形而上学的歧途。

《易传》将“天地革”与“汤武革命”看成是自然和社会发展的规律，《程传》对于《易传》关于“革”的思想也作了发挥。其注困卦上六时说“困极则有变困之道”，注临卦时说“自古天下安治，未有久而不乱者”，看到了“物极则反”，“事极则变”，承认变革是事物的发展规律。《程传》在释革卦时说：革为“水火相息之物。水灭火，火涸水，相变革者也……乃火在下，水在上，相就而相克，相灭息者，所以为革也。”《程传》在对“息”加以解释时说息既“为止息，又为生息”，“物止而后有生，故为生义。革之相息，谓止息也”。显然，这些看法包含了把变革看成是矛盾双方相克相生，通过斗争而转化的过程。其释《序卦传》“井道不可不革，故受之以革”，曰：“井之为物，存之则秽败，易之则清洁，不可不革也。”“弊坏而后革之，革之所以致其通也，故革之而可以大亨。”表明《程传》是将变革视为事物获得新生和发展的必要手段。关于如何“革”，他说：“革者，变其故也。变其故，则人未能遽信，故必己日，然后人心信从。……弊坏而后革之，革之所以致其通也”。又说：“变革，事之大也，必有其时，有其位，有其才，审虑而慎动，而后可以无悔”（《革卦》）。这些看法一方面反映了程颐对于政治变革实际的态度倾向于保守，另一方面其中

也确实包含着历史经验的合理因素。至于程颐又主张“臣道不当为革之先”，则更为明显地表现了其变革思想是在封建纲常思想束缚之内的。

(三)《程传》的人生哲学与人性论 《程传》于释未济时说：“居未济之极，非得济之位，无可济之理，则当乐天顺命而已。……至诚安于义命而自乐，则可无咎。”其释困卦彖文又说：“君子当困穷之时，既尽其防虑之道而不得免，则命也。当推致其命以遂其志。知命之当然也，则穷塞祸患不以动其心，行吾义而已。苟不知命，则恐惧于险难，陨获于穷厄，所守亡矣，安能遂其为善之志乎？”这是说要顺天理和天命行事，安于义和顺于命是一致的，义是应做的事，命是天命，命亦即正理，失义即失正理，亦即不顺命。安于义命是作为人处于患难的一种生活态度而提出来的。它的实质是服从天理，所以它具有将人们的政治生活和日常生活都置于天理支配之下的意义。《程传》于释蹇卦时说：“凡处难者，必在乎守贞正。设使难不解，不失正德，是以去也。若遇难而不能固其守，入于邪滥，虽使苟免，亦恶德也，知义命者不为也。”可见固其守即知义命。固守即守正德而不失。其释明夷彖文说：“君子固守其节以处下者，非乐于不进，独善也，以其道方否，不可进，故安之耳。”“大人当否，则以道自处。岂肯枉己屈道，承顺于上？唯自守其否而。”又释习坎卦时说：“君子处险难而能自保者，刚中而已。刚则才足自卫，中则动不失宜。”释大过卦彖文说：“君子所以大过人者，以其能独立不惧，遁世无闷也。”这些都是讲守正德而不失的。伸道免祸，固守其节，刚中自保，独立不惧，遁世无闷，这些都属于所谓正德。应该承认，这样的精神和操守其中包含了一些中华民族的优良传统。

《程传》还论述了谦巽：“有其德而不居，谓之谦。人以谦巽自处，何往而不亨乎？”“君子志存乎谦巽，达理，故乐天而不竞；内充，故退让而不矜。安履乎谦，终身不易。自卑而人益尊之。自晦而德益光显，此所谓君子有终也。在小人则有欲必竞，有德必

伐。虽使勉慕于谦，亦不能安行而固守，不能有终也”（《谦卦》）。又释渐卦《象》文曰：“求安之道，唯顺与巽。若其义顺正，其处卑巽，何处而不安？”与关于义命的论述一样，《程传》关于谦巽的论述都是缺乏奋进斗争精神的，前者根本上强调的是顺于天理，后者强调的自处卑巽，这些都根源于理学对封建秩序的强调。

《程传》还论及了进德修业的问题。主张“圣人在下，虽已显而未得位，则进德修业而已”（《乾卦·文言》），认为进德修业，贵在积累微小，以至高大，并认为“若夫异端偏学，所畜至多，而不正者，固有矣”（《大畜》），以儒学为正统，以理学为正宗，重视学术上的分歧与斗争，排斥释、老等异端偏学。学术道德的具体蕴蓄，则主要是依靠读书，以考迹、察言，体会古圣贤的实践与思想。《程传》又主张在教育上“蒙以养正”，其释蒙卦彖文曰：“未发之谓蒙，以纯一未发之蒙而养其正，乃作圣之功也。发而后禁，则扞格而难胜。养正于蒙，学之至善也。”应该承认，这种认识显然就教育方法的意义上说是很有价值的，对后世的教育思想有深远的影响。《程传》谈人的修养，重视其实际效果，主张济物致用。其释井卦时说：“君子之道，贵乎有成。所以五谷不熟，不如莠稗。掘井九仞，而不及泉，犹为弃井。有济物之用，而未及物，犹无有也。”这种议论与孟子的有关思想有继承关系，其中确也包含了有价值的认识。当然，程颐所谈的是进修德业以济物致用的问题，他认为“君子所蕴蓄者，大则道德经纶之业，小则文章才艺”（《小畜象》）。这与儒家传统的重德行而轻才艺的思想是一致的。

《程传》还在人性论上提出了性即理说，讨论了性与理，理与欲的关系问题。其释乾卦彖文之“乾道变化，各正性命”说：“乾道变化，生育万物，洪纤高下，各以其类，各正性命也。天所赋为命，物所受为性。”这是以天之所给予的为命，以物所禀受的为性，而此处所谓类实即指万物之理。程颐认为各类事物，其理不

同，其性和命也各有自己的规定性，这就是“各以其类，各正性命”。其释《说卦》“穷理尽性以至于命”说：“理也，性也，命也，三者未尝有异。穷理则尽性，尽性则知天命矣。天命犹天道也，以其用而言之，则谓之命，命者造化之谓也。”（《遗书》二十一下）程颐又说：“且如性，何须待有物方指为性，性自在也。贤所言见者事，某所言见者理（如曰不见而彰是也）。”（《遗书》十八）这些说法认为，理是一物之所以然与其当然之则，性是一物所具有的禀赋性质，生是一物生死生毁之过程，但从根本上说三者又是一致的，因为万物之性命，都受其理的制约。事物的性不是依赖于事物而存在，而是待理而有，有理方有其性，而后方有其物，即把事物的性视为其理的表现。也就是说，以理本为基础性理关系，是程颐论性的出发点。据此，程颐于释《系辞传》所说的“成性存存，道义之门”时说：“高卑之位设，则易在其中矣。斯理也，成之在人则为性（诚之者性也）。人心存乎此理之存，乃道义之门也。”这是说尊卑上下之义在人心的表现即为本性。程氏把这种“自理言之，谓之天，自禀受言之，谓之性”的人性称为“天命之性”，把“生之谓性”的性称为气质之性，他认为两者是不同的：“生之谓性与天命之谓性，同乎性字，不可一概论。生之谓性，止训所禀受也。天命之谓性，此言性之理也。今人言天性柔缓，天性刚急，俗言天成皆生来如此，此所禀受也。若性之理也，则无不善，曰天者，自然之理也。”（《遗书》二十四）也就是说，天命之性是天理于人心上的显现，它并不依赖于个人的形体，且永远是善的，是人为善的根源，而气质之性即“生之谓性”的性是人所禀受阴阳二气而成的刚柔等性，是与人的形体联系在一起，故而是因人而异的。气质之性又称为“才”：“才乃人之资质，循性修之，虽至恶可胜而为善。”（《遗书》二十二上）也就是说，气质之性是可以改变的，可以为善亦可以为恶。

《程传》还论述了理与欲的关系。其释损卦象文曰：“君子观损之象，以损于己，在修己之道，所当损者，唯忿与欲。故以惩

戒其忿怒，窒塞其意欲也。”又释损卦卦辞曰：“二簋之约，可用亨祭，言在乎诚而已。诚为本也，天下之害，无不由末之胜也。……凡人欲过者，皆本于奉养，其流之远则为害矣。先王制其本者天理也，后人流于末者人欲也。损之义，损人欲以复天理而已。”其释无妄卦时又曰：“复者，反于道也。既复于道则合正理而无妄，故复之后，受之以无妄也。为卦乾上震下，震，动也。动以天为无妄，动以人欲则妄矣。无妄之义大矣哉！”从上述说法看，程颐以天理为本，以人欲为末，以损卦之义为：“损人欲以复天理”，将天理与人欲彼此对立起来，认为顺天理而动则无妄，反之动以人欲则妄。程颐所谓天理，实即封建等级制度与封建道德之总称，他认为“礼即是理也。不是天理，便是私欲，人虽有意于为善，亦是非礼。无人欲即皆天理。”（《遗书》十五）这里所说的有意为善，是指包含个人目的，即私欲的为善。如何认识评价程氏关于理欲关系的思想，是一个复杂的问题。一方面如人们常指出的那样，从程氏说的礼即理的提法看来，毫无疑问，其理欲关系论显然是为维护封建秩序服务的，而且宋明以后，这种理论在实践中已作为封建统治者以理杀人的根据，成为一种摧残人性的桎梏，影响恶劣，这不能说与程氏思想所表现出的一定的禁欲主义倾向无关。但是，也应看到程氏所说的人欲也并非包括人生的一切欲望，如其释归妹《象》文时说：“夫阴阳之配合，男女之交媾，理之或也。然从欲而流放，不由义理，则淫邪无所不生，伤身败德，岂人理哉。”又其释需卦时说：“养物之所需者，饮食也，故曰需者，饮食之道也。”此类说法还有很多。也就是说，对程氏损人欲思想中的禁欲主义倾向不必无限夸大。而且，不同的社会也都存在个人欲望与社会秩序的关系问题，所以对程氏理欲关系论的认识也应作辩证的分析。

三 张载的易学

张载(1020—1077年),字子厚,世居大梁(今河南开封),出生于世宦之家。曾隐居关中凤翔郿县横渠镇,故世称横渠先生。张载是宋明理学的奠基人之一,是理学中四个最大的学派之一关学派的开创者,因而受到理学家们和历代统治者的推崇,二程将其比于孟子、韩愈,朱熹于《伊洛渊源录》中将其与周、邵和二程并列,宋理宗曾封载为眉伯,从祀孔子。《宋史·道学传》为张载立传,《宋元学案》有《横渠学案》。

张载的理学思想体系,是在其易学研究的基础上建立起来的。张载先著有阐说《周易》经传的《易说》(即《横渠易说》),其本体论、认识论和道德论方面的基本思想,正是在《易说》中得到阐发的,其哲学思想中的概念范畴亦多来自《周易》。《正蒙》一书,为张载后期所著,是张载一生思想言论的精华。《正蒙》不专说易,但亦以解说《周易》原理为主,重申或发展《易说》中的思想。张载以阴阳二气来阐释《周易》原理,建立起了以气为核心的唯物主义易学体系,开创了宋易义理派中的气学一派,所以其易学思想在易学史上与程颐同样具有十分重要的地位。这里我们以《易说》为主来介绍张载的易学思想。

(一)张载对于《周易》一书的认识 关于《周易》决疑惑、断凶吉的作用,张载是这样看的:“易之为书,有君子小人之杂,道有阴阳,爻有吉凶之戒,使人先事决疑,避凶就吉。”“天下之理既已思尽,因易之以三百八十四爻变动,以寓之人事告人,则当如何时,如何事,如何则吉,如何则凶,宜动宜静,丁宁以为告戒,所以因贰以济民行也。”“易于人事始终悉备,行善事者,易有祥应之理。萌兆之事,而易具著见之器,疑虑而占,则易示将来之验。”(上引《易说》之《系辞上》、《系辞下》,以下引文凡不注明出处者皆为《易说》文。)也就是说,张载并不否认《周易》

决疑惑、断吉凶和预测未来之物的作用，但他认为这种作用并不在于通过占筮而由神灵那里得到的关于吉凶祸福的预言，而在于卦爻象的变易法则和卦爻辞所讲的变易之理。“道有阴阳，爻有凶吉之戒”，是说爻辞所言凶吉之戒，是依据于阴阳变易之道，即事物发展变化的规律。三百八十四爻变动，之所以能对人们起到告戒作用，是因为其中包含着对“天下之理”的“既已思尽”，即“易于人事终始”的“悉备”。也就是说，《周易》之所以能教人预测未来之事，不是因为它能沟通人神，而是因为其中储存着关于人事变化的具有普遍性的规律和经验。张载解释《说卦》中所说的“易，逆数也”，曰：“如孟子曰：苟求于故，则千岁之日至，可坐而致也。”可见，张载确是认为易之可以预知；在于其所储存的关于事物变化规律的认识（即孟子所说的“故”）。张载的上述看法，表明了他不赞成以神秘主义的观点来对待《周易》，而主张以理性主义的观点来认识《周易》。所以他对《周易》一书所讲的内容给予了这样的概括：“易即天道，独于爻位系之以辞者，此则归于人事，使圣人與人撰出一法律之书，使之知所向避，易之义也。”就是说，张载认为《周易》讲的是天道，即世界阴阳变易的法则，圣人依据这种法则制定了使人们懂得向和避的规则。总之，张载是把《周易》一书看成是讲哲学，讲社会思想的著作。

张载对《周易》一书体例的理解，不取汉易象数派之互相、纳甲、五行等说，吸收了王弼提出的一爻为主说、中位说、当位说和应位说。他在释《系辞》的“若夫杂物撰德，辨是与非，则非中爻不备”时说：“初上终始，三四非贵要之用，非内外之主，中爻以要存亡吉凶。如困卦贞入吉，无咎，盖以刚中也。小过，小事吉，大事凶，以柔得中之类。”这是以二与五爻定一卦之吉凶。不过，张载虽取王弼体例，但具体解说则往往不同。如既济卦辞“东邻杀牛，不如西邻之禴祭，实受其福”，王弼注依据《彖传》说的“初吉，柔得中”，以为六二爻居中位，是一卦之主，而张载则以九五爻为一卦之主，东邻为上六爻，西邻为六四爻，认为上六

过于九五，为厚，六四近于九五为时。西邻之祭虽薄，但近于时中，故“实受其福”，这就是《彖传》所说的“东邻杀牛，不如西邻之时”。

张载对于《周易》体例的理解，也有与王注和孔疏不同之处，这就是他以乾坤卦变说来解释卦爻辞。如对于噬嗑卦《彖传》所说的“刚柔分，动而明，雷电合而章”的解释，王注与孔疏取上下二体义，即此卦离上震下，离柔震刚，故曰“刚柔分”。张载的解释则是：“九五分而下，初六分而上，故曰刚柔分。合而章，合而成文也。”这是取卦变说来解释“刚柔分”，以上卦为乾，下卦为坤，上卦九五居下卦初位，下卦初爻居上卦五位，则成噬嗑卦，这就是“九五分而下，初六分而上”。张载讲乾坤卦变，可能是受到程颐乾坤卦变说的影响，不过他与程颐的不同之处是程氏只讲乾坤卦变，而张载受孔疏影响，又吸取了汉易的卦变说，如以为归妹来于泰卦，渐卦可以变为否卦等。

关于取义和取象，张载解释卦爻辞时，有时取义，有时取象。对六十四卦的解释，则多取《序卦》说法，主要是取卦名之字的义，如以屯卦为聚，以蒙卦为昏，以需卦为饮食，以讼卦为争讼，以震为动，以艮为止等等。不过张载又认为象是“一卦之质”，八卦是靠其象来显其义的，所以只有对一卦之象细加体味，才能理解其卦义。他又说：“欲观易当先说辞；盖所以说易象也”，“系辞所以论易之道，既知易道，则易象在其中，故观易必由系辞。”在张载看来，懂得卦义是目的，但义存于卦象之中，所以要明义离不开象，而要明白象，又离不开解说象的卦爻辞。《系辞传》是阐明易道的，所以不仅对于象而且对易的整个内容来说都有着特殊的作用。特别重视《系辞传》，这也是张载易学的一个特点。总之，张载认为要明易理离不开卦爻象，或者通过卦爻象考察卦义和爻义，或者通过卦爻象所取的物象来探求义理。他认为：“易大象，皆是实事，卦爻小象，则容有寓意而已。言‘风自火出，家人’，家之道必自烹饪始。风，风也，教也。盖言教家人之道必自此始

也。又如言‘木上有水，井’，则明言井之实事也。又言‘地中有山，谦’，夫山者崇高之物，非谦而何！又如言‘云雷，屯’，云雷皆是气之聚处，屯，聚也。”这些说法，正反映了张载上述关于取义取象的观点，都是由各卦所取之物象来说明卦义。从张载关于取义取象的观点来看，他对《周易》体例的理解，不仅受到王弼的影响，而且更多的是受到孔疏的影响。总的说，虽然张载与程颐由辞得意，象在其中的主张不同，主张的是观象以求意，但由于唐代易学的影响，他们都不排斥取象说，这也是宋易中义理派易学与王弼易学的一个不同点。

归结起来看，张载对《周易》一书性质与体例的认识，大体上继承了孔疏的观点，并且吸收了汉易和程颐的某些说法。

（二）张载易学的哲学思想 张载的哲学思想体系是在对《周易》研究阐发的基础上建立起来的，他抛弃了孔疏的玄学形式，发挥了其以阴阳二气解易的传统。张载于易传中特重《系辞传》，其哲学理论体系的建立主要是通过对《系辞传》的阐释来完成的。

张载在《易说》中提出了把气作为宇宙本体的观点，后来在《正蒙》中也对这一观点继续加以阐释。《系辞传》说：“仰以观于天文，俯以察于地理，是故知幽明之故；原始反终，故知死生之说。”这是在讲“幽明”、“死生”的问题。张载对这段话解释说：“天文地理，皆因明而知之，非明则皆幽也，此所以知幽明之故。万物相见乎离，非离不相见也。见者由明，而不见者非无物也，乃是天之至处。”“离”，《说卦传》曰：“离也者，明也，万物皆相见，南方之卦也。”张载对《系辞传》文的解释是说看得见之物为明，看不见之物为幽，但幽并非虚无。他又说：“气聚则离明得施而有形，气不聚则离明不得施而无形。方其聚也，安得不谓之客？方其散也，安得不谓之无？故圣人仰观俯察，但云‘知有幽明之故’，不云‘知有无之故’。”这是说，有形之物是气的凝聚状态，这是一种暂时的状态，所以谓之“客”，空虚是气的消散状态，但这种状态并非无，只是为人所不能见。气的消散状态是“太虚”，

“太虚”也是气本来的原始状态：“太虚者，气之体”。“太虚无形，气之本体，其聚其散，变化之客形尔”（《正蒙·太和篇》）。“太虚不能无气，气不能不聚为物，万物不能不散而为太虚”（同上）。“气之聚散于太虚，如冰凝释于水，知虚空即气，则无无”（同上）。这些说法，实际上表明了这样的重要认识，即世界万物是由物质的气构成的；无物的空虚并非真的无，只是物质的气散于太虚的状态；气只有聚散而无生灭，也就是说气是永恒存在，物质世界是永恒的。总的看，张载所讲的气不是神秘的精神本体，而是现实存在的、物质状态的东西。张载于其易学中形成的本体论，无疑具有唯物主义的性质。张载的易学，正是以这样一种唯物主义倾向的宇宙观为基础，阐述了易学哲学中的一些重要问题，批判了玄学、象数学的一些易学观点和佛道两家的哲学观点，同时也形成了不同于程颐的哲学体系。

张载以其气一元论为基础阐明了易学哲学中气与象的关系问题。首先，他区别了形与象。王弼派以玄学解易，认为“天地万物以无为本”，故主张“忘象以求义”，排斥象。张载认为形是可见的，象指刚柔动静等性能，有象者不一定有形，但有形者则必定有象，提出了无形而有象的说法。所谓无形而有象者，即如巽为风，震为雷，风雷无形但有其刚柔动静之性。就卦爻来说，形是奇偶两画，象即其刚柔动静之性。张载认为王弼一派混同了形与象，以无形为空虚是错误的。张载关于形象的认识不仅不同于玄学观点，也不同于程颐的观点。程氏认为幽是理，明是象。张载说：“显其聚也，隐其散也。显且隐，幽明所以存乎象；聚且散，推荡以妙乎神。”“神”是指太虚所具有运动以生化万物的本性和功能。这句是说由于气固有的本性和功能，其聚散、显隐是可以相互转化的，幽与明都离不开象。也就是说，张载与程颐认识的不同在于张载认为幽也是气的一种存在形式，而不是精神的理，而且，无论幽明都有象，因为幽明既然都是物的存在形式，它们就都必有属于事物性能的象。据此，张载还认为：“一阴一阳不可以

形器拘，故谓之道。乾坤成列而下，皆易之器。”“运于无形谓之道，形而下者不足以言之。形而上者是无形体者，故形而上者谓之道也。形而下者是有形体者，故形而下者谓之器。”虽然张载亦以有形和无形来确定形上与形下、道与器，但他认为“形而上者，得辞斯得象矣，故变化之理，存乎辞。”在《正蒙·天道》中又说：“形而上者，得意斯得名，得名斯得象。不得名，非得象也。故语道至于不能象，则名言亡矣。”这是认为形而上的道虽然无形，但既然可以用辞来表达说明，就证明它无形而有象，并非虚无。这种道器观即肯定了作为形而上的道，不能脱离物象的领域，道器之分，只是象形之分，道不是无，也不是理。在程氏易学中，阴阳二气被视为形下之器，认为气与象都是天理的表现形式，所以认为“有理则有象”。张载则以无形而有象解释形而上的道，认为气是形而上的，象是气固有的，所以提出了“有气方有象”的命题。他说：“阳之意至健，不尔何以发散和一？阴之性常顺，然而地体重浊，不能随则不能顺，少不顺即有变矣。有变则有象，如乾健坤顺，有此气则有此象可得言。”“有变则有象”，即言象为气之变化所生。他又进一步指出：“凡可状，皆有也。凡有，皆象也。凡象，皆气也。气之性本虚而神，则神与性乃气所固有，此鬼神所以体物而不可遗也。（舍气，有象否？非象，有意否？）”这里的“神”、“鬼神”是指阴阳二气所具有的自然变化的本性和功能说的。这是说，凡可名状的，都是一种存在，凡存在的，都有其象。气的本性是虚（无形）和神（变化莫测），但物体的形成却都是气之变化所为。这种观点包含了世界统一于物质性的认识。总之，张载关于气、象、形三者关系的认识，正反映了其气一元论的宇宙观。张载以晋唐以来易学中的有无之辩为论题，批判地吸收了孔疏中的阴阳二气学说，发展了李觏有气而后有象，有象而后有形的观点。张载以气为宇宙本体，这就否定了程颐以天理为本的唯心主义世界观，他以气无形而有象来说明“无无”，这就否定了老氏和玄学派有生于无、天地以无为本和周敦颐以无极为世界本源

的唯心主义观点，同时也否定了佛学以空虚为万物本性、否认客观世界真实存在的唯心主义世界观。从易学来说，张载提出舍气无象、舍象无义的观点，又认为“得辞斯得象，故变化之理存乎辞”，这就否定了王弼“得意在忘象，得象在忘言”的方法。

张载在其易学中不仅阐述了气为世界万物本源的观点，还进一步论述了阴阳二气变化运行，生化万物的过程和法则，并以这种法则来解说卦爻象的变化和卦爻辞之义理。他认为世界万殊的人物是这样产生的：“气块然太虚，升降飞扬，未尝止息。易所谓‘细缊’，庄生所谓‘生物以息相吹’、‘野马’者与！”“游气纷扰，合而成质者，生人物之万殊”（《正蒙·太和篇》）。那么，这种复杂纷繁，不可思议的变化又是如何发生的呢？他说：“天之不测谓之神”（《正蒙·天造篇》）。“大率天之为德，虚而善应，其应非思虑聪明可求，故谓之神。”“气之性本虚而神，则神与性乃气所固有。”（《正蒙·乾坤篇》）“神者，太虚妙应之目。凡天地法象，皆神化之糟粕尔。”（《正蒙·太和篇》）“易言‘感而遂通’者，盖语神也。虽指暴者谓之神，然暴亦有渐，是亦化也。”“惟神能变化，以其一天下之动也。”“神则主乎动，故天下之动，皆神为之。”从上面这些说法中可知，气之所以能生化万物在于“神”，这个神是气的固有特性或功能，这种功能就是动。神既为气所固有，实际上就是说气自身的微妙运动变化生成了人与物。这种变化运动生成万物的过程，具体点说是通过“感”这一环节实现的：“气之本虚则湛一无形，感而生则聚而有象”（《正蒙·太和篇》）。张载所说的感，出自咸卦《彖传》的“天地感而万物生化”。感是如何发生的？张载说：“有两则有感，然天之感有何思虑？莫非自然。”“二端故有感，本一故能合”（《正蒙乾称篇》）。“无所不感者，虚也；感即合，成也。以万物本一，故一能合异；以其能合异，故谓之感；若非有异则无合。”（同上）“天大无外，其为感者，细缊二端而已。物物所以相感者，利用出入，莫知其乡，一万物之妙者与。”可见，所谓感，实即指对立双方在运动变化时的相互吸引

与排斥的作用。天地万物之间之所以会有这种相互作用的现象发生，那是因为宇宙本身就是由太虚与万物两个既相互对立又相互统一的方面组成的，就世间的万物来说，也无一不存在对立的双方。这就是张载提出的“一物两体”的理论。关于一物两体，张载说：“一物两体者，其太极之谓与！阴阳天道，象之成也。刚柔地道，法之效也。仁义人道，性之立也。三才两之，莫不有乾坤之道。”“地所以两，分刚柔男女而效之，法也；天所以参，一太极两仪而象之，性也。”“一物两体者，气也。一故神（载自注：两在故不测），两故化（自注：推行于一），此天之所以参也。”“参天两地，此但天地之质也。”“两不立则一不可见，一不可见则两之用息。两体者，虚实也，动静也，聚散也，清浊也，其究一而已。有两则有一，是太极也。若一则两，有两一在，无亦一在。然无两安用一？不以太极，空虚而已，非天参也。”由上述说法可知，张载所说的一物两体，实际说的就是世界万物的矛盾现象。如太极是一，阴阳二气是两。这就是“参天”，这个“参”并非说天是三个并列的部分，而是说太极作为一个整体统一的一，里面又包含着矛盾的双方即阴阳两仪。矛盾双方必处于一个统一体之中，它们之间既是对立的，又是相互依存的，这就是“其究一而已”。“无两安用一”，即其所谓“感而后有通，不有两则无一，故圣人以刚柔立本，乾坤毁则无以见易。”也就是说，一事物如无内部对立的双方，也就谈不到该事物本身的存在。总之，张载认为“造化所成，无一物相肖者，以是知万物虽多，其实一物无无阴阳者，是以知天地变化，二端而已”（《正蒙·太和篇》），即阴阳二气的运行流转相互作用，生生不息，乃是一切事物永不间断的变易和生长消亡的根源。张载还认为所谓道就是阴阳交感生化万物的过程和规则：“由气化有道之名”（同上）。“一阴一阳不可以形器拘，故谓之道。”他又说：“语其推行故曰道，语其不测故曰神，语其生生故曰易。其实一事，指事而异名尔”（《正蒙·乾称》）。这是说道、神、易都是就气“一物”而言的，道是气一阴一阳相推而

变化的规律，神是气所固有的微妙莫测的运动变易的特性，易是气生生不已而无穷尽的变易过程。他又说：“神，天德；化，天道。德其体，道其用，一于气而已”（《正蒙·神化篇》）。这也是说神与道都统一于气，神是气所具之本性，道是神的外化，即气的潜在的能动性展开的过程和规律。由张载的上述阐释可知，张载发挥了《系辞传》“一阴一阳之谓道”的思想，阐明了天道即易是阴阳二气相推运行，生生不息的过程和法则，天地万物和卦爻象都是遵循这法则而运动变化的。

上述张载关于阴阳二气变易运行，生化万物的理论，主要是由对《系辞传》的思想进行引申、发展而形成的。张载发挥了“一阴一阳之谓道”的观点，认为天道即是易道，道就是阴阳二气相推变化的过程和法则，这就否定了以往易学哲学中以道为实体的各种说法。张载将《系辞传》的“易有太极，是生两仪”，用一物两体说加以阐释，以气为太极，以太极为阴阳二气的统一体，以阴阳二气相互作用过程来解释万物生灭和事物运动变化的原因，这在易学史和哲学史上都有重要意义。就易学史而言，张载所说的太极，就是指六十四卦之根源，两体为乾坤两卦。对六十四卦的形成，张载取乾坤卦变说，认为六十四卦的爻位变化皆源于乾坤两卦，此即“苟乾坤不列，则何以见易”。正因乾坤两卦的对立、统一，所以其阴阳爻位相互推移，才分别形成了其他六十二卦。每卦也都有阴阳二爻，这也是一物两体。就卦象而言，太极之气的阴阳两体，分别为刚健与柔顺，表现于卦象中，则为乾坤两卦，这就为他的卦变说提供了理论依据。这样，张载用太极即阴阳二气所统一固有的运动本性来说明由乾坤两卦的相互作用而产生六十四卦，比起程氏易学对于卦变根源的说明，显然是一个很大的进步。就哲学史的意义上说，张载一物二体说的重要意义在于，他在肯定物质为世界本源的基础上，进而说明了世界运动变化的根源问题。认为物质世界的运动变化受阴阳二气变易法则的支配，这并非自张载始，汉唐以来的太极元气说都持此观点，但人们对于

这一问题都没能给予唯物主义的明确回答，孔疏以“不为而自然”来解释《系辞传》所说的作为变化动力的“神”，周敦颐以无极之静为太极之动的根源，而程颐则只承认理的“屈伸往来”的作用，否认动为气所固有的本性。张载把《系辞传》所说的神解释为气固有的运动本性，认为“二端故有感，本一故能合”，“有两则有感”，“感而生则聚而有象”，“天地感而万物生化”，即把太极之气所包含的阴阳二气的对立统一、交互作用，归结为物质世界运动变化的动因。尽管张载所强调的是阴阳二气的统一和谐，但他在对世界本原的唯物主义认识的基础上，明确指出了物质世界运动变化的内在原因，这是张载在易学哲学史上的首功。

张载在其易学中还发挥了《系辞传》所说的“穷神知化”和《说卦传》所说的“穷理尽性”，阐述了他在认识论和道德修养方法问题上的观点。依张载对神与化的解释，神是气所具有的动的本性和功能，化是阴阳二气相感的运动的过程和形式，神与化都是气所固有的并不依赖于人的意识而客观存在的，但人却可以认识神与化：“神化者，天之良能，非人能，故大而位天德，然后能穷神知化”（《正蒙·神化》）。“大而位天德然后能穷神知化”，即《系辞传》所说“穷神知化，德之盛也”，是说只有达到圣人的境地，才能做到“穷神知化。”而要达到这种境地就须先做到“穷理尽性”。他在解释《说卦传》的“穷理尽性以至于命”时说：“天道即性也，故思知人者不可不知天，能知天斯能知人矣。知天知人与穷理尽性以至于命同意。”这是说，天与人具有同一性，人是气化的产物，亦具气的本性，所以说天道即性也。因此要知人就要知天，要尽性即最大限度的发挥人的本性就要穷理。穷理，即最大限度的认识天道，认识客观的自然法则。人通过穷理而进入尽性的境界，也就到达了最充分发挥自然赋于人的认识能力的境地，这样才能“穷神知化”。具体一点说，要做到“穷理尽性”，又须通过“入神”和“存神”的方法。他说：“精义入神以致用，谓贯穿天下义理，有以待之，故可致用。穷神是穷尽其神也，入神

是仅能入于神也，言自外而入，义固有深浅。”“精义入神，豫而已。……豫则无事不备，备则用利，用利则身安。”“明庶物，察人伦，然后能精义入神。因性其仁而行。”“精义入神，要得尽思虑，临事无疑。”可见，精义入神就是要充分发挥思虑的作用去明察物理人伦，深入掌握事物的义理，对神与化有理性的认识，从而做到“豫”，做到“临事无疑”。存神是一种更高的修养境界：“神不可致思，存焉可也。化不可助长，顺焉可也。存虚明，久至德，顺变化，达时中，仁之至，义之尽也。”“气有阴阳，推行有渐为化，合一不测为神。其在人也，智义利用，则神化之事备矣。德盛者，穷神则智不足道，知化则义不足云。天之化也运诸气，人之化也顺夫时，非气非时，则化之名何有？化之实何方旋？《中庸》曰至诚为能化，《孟子》曰大而化之，皆以德合阴阳，与天地同流而无不通也。”“存神过化，忘物累而顺性命乎！”（《正蒙·神化》）。可见，所谓存神的境界即不是运用智力，辨别义理，而是人的精神与天为一的状态，即完全与天地之化同流，顺乎阴阳二气变易的自然法则，已不为个体事物的生死存亡和自身的利害得失所牵累。张载所讲的“穷神知化”，从认识论的意义上看具有唯物主义的因素。张载所说的神化、天理，主要是指事物的自然属性和客观规律说的，所以穷神、穷理的主要意义是认识事物的属性和规律。另外，张载虽然也讲天人合一，但他所强调的是“先穷理以至于尽性”，把知天放在首位，这也表现了穷神知化说的唯物主义因素。显然，这些观点与程颢的“天人一本”，“人可包天”，“知性便知天”，从人心出发的认识路线是不同的。当然，张载的存神说表明他又深受玄学派的影响，把主观融化于客观之中，陷入了自然顺化论。

总之，张载的易学是在对汉唐以来以元气和阴阳二气解易理的易学理论的批判、改造和总结的基础上建立起来的以气为核心的易学体系，从而开创了宋易义理派中气学一派的易学。张载的易学哲学，他关于宇宙本体、事物发展变化的动因以及认识论的

一些认识，表现了唯物论的基本倾向和朴素的辩证观，这不仅对于易学哲学向高度哲理化的方向发展有重要的意义，对于宋明哲学中唯物主义思想的发展也起到了重要影响。

第二节 南宋的义理派易学

一 朱熹的易学

朱熹（1300—1200年），字元晦，一字仲晦，晚年号晦翁、沧洲病叟，徽州婺源（今属江西）人。其父朱松师事杨时弟子罗从彦，为程门三传弟子。朱熹五岁时开始由父亲教授读书，十四岁时父去世，奉父遗命师事胡宪、刘致中、刘彦冲，其中事胡宪时间最久。朱熹一生在外做官的时间仅九年，其余四十余年都过着著书讲学的生活。朱熹编著的书籍门类很多，关于《易》、《诗》、《书》、《礼》的都有。其中解易的著述十分丰富，除与蔡氏合编《易学启蒙》之外，还有《周易本义》，《朱子语类》之卷六十八到七十七汇集了其讲学时对《周易》经传的解说，是对《周易本义》的补充和发挥。此外，还有其讨论问题的书信、《文集·杂著》中的易说及《朱子语类》卷六十五到六十七关于《周易》纲领的解说亦为研究其易学的重要资料。朱熹还著有《太极图说解》与《通书解》，为解说周敦颐易学的著作，但其中也集中地反映了朱熹的易学哲学。另外，《朱子语类》中所载关于《周子书》、《程子书》、《张子书》和《邵子书》部分，为其讲学时评论五人哲学的语录，其中对朱熹本人的易学哲学亦多有阐明。朱熹上述易学著作中，《周易本义》一书解易言简意赅，且较少穿凿，对后世的影响最大。

朱熹是封建社会后期学问最为广博，影响最为深远的学者，就整个宋明哲学的发展来说朱熹是程朱理学的集大成者，理学是经

过朱熹才形成其学派规模和体系，影响后世达六七百年，朱熹本人也因而成为“绍道统，立人极，为万世宗师”的人物。从易学史的发展来看，朱熹站在义理派的立场，以程氏易学为骨干，有批判地吸收融汇了各家之长，建立起了具有总结北宋易学发展意义的易学体系，从而具有一定的权威性，对后世产生了深远的影响。

（一）朱熹关于《周易》的认识 关于《周易》一书的性质，朱熹强调了经传之间的区别，从易的起源上强调了其本为卜筮之书。朱熹说：“易本为卜筮之书，后人以为止于卜筮。至王弼用老庄解，后人便只以为理，而不以为卜筮，亦非。想当初伏羲画卦之时，只是阳为吉，阴为凶，无文字，某敢说，窃意如此。后文王见其不可晓，故为之作彖辞。或占得爻处不可晓，故周公为之作爻辞。又不可晓，故孔子为之作十翼，皆解当初之意。”（《朱子语类》六十六）又说：“易之为书，更历三圣而制作不同。若庖牺氏之象，文王之辞，皆依卜筮以为教，而其法则异。至于孔子之赞，则又一以义理为教而不专于卜筮也。是岂其故相反哉！俗之淳漓既异，故其所以为教法者不得不异，而道则未尝不同也。”（《文集·书伊川先生易传版本后》）“文王重卦作彖辞，周公作爻辞，亦只是为占筮设。到孔子方始说从义理上去。”（《朱子语类》六十六）“文王周公之词皆是为卜筮。后来孔子见得有是书，必有是理。故因那阴阳消长盈虚说出个进退存亡之道理来”（同上六十七）。朱熹上述说法，实际涉及到了这样两个问题：一是《周易》经传的作者，二是《周易》经的性质与《周易》经传之间的关系，而要说明的是后者。第一个问题中关于伏羲画八卦的说法自不可信，这点本书前面已有论述。文王重卦说亦不可信，因据《周礼·春官·大卜》所载，早于《连山》易时已有重卦。至于文王作卦辞、周公作爻辞说，都无确切证据，故实际不能、也不必定指卦爻辞为何人所为。十翼的作者，朱熹不取欧阳修之说，仍以为皆孔子所为。关于第二个问题，上述说法实际上主要可以表

明这样两层意思：一是强调了从《易经》的形成过程看来，易本为卜筮之书。伏羲画卦、文王重卦与作卦辞、周公作爻辞，都只是为占筮设；第二是区别了《周易》经传之不同，即自孔子作十翼才说到义理上，才因阴阳消长说出个进退存亡的道理来，也就是说，经讲的只是占筮，传讲的才是义理。一般地说，从易的起源与《周易》的形成过程来看，说《周易》本为卜筮之书，是无可非议的，毫无疑问，易确为占筮而设。就《周易》的经传关系来说，朱熹区别经传，特别是指出自孔子为《易经》作十翼才讲到义理上，“一以义理为教而不专于卜筮”，这种看法确实触及到了一个很重要的问题。应该看到，在易学史上，正是因为易传的产生，才用哲学的语言代替了《易经》的卜筮语言，将《周易》藏在神秘外衣后面的思想直接地表达出来，使之成为真正意义上的哲学。也就是说，朱熹强调《易传》才阐明了一套义理，这点并不错。这里的问题在于朱熹强调易本为卜筮之书，强调《易传》与《易经》的区别的实际含义是什么？从朱熹的整个易学思想来看，他亦属宋易中的义理派人物，也就是说，他强调易本为卜筮之书的目的是，并不在于否定以义理说易，而是在于反对脱离筮法解释经文，牵强附会，空谈道理，他曾这样评论程颐：“伊川见得个大道理，却将往来合他这道理，不是解易。”（《朱子语类》六十七）关于经传关系，朱熹也并不否认它们之间的联系。他释周敦颐《通书》中“圣人之蕴，因卦以发”一语时说：“方其初画也，未有乾四德意思。到孔子始推出来。然文王、孔子虽能推出意思，而其道理亦不出伏羲始画之中，故曰谓之蕴。”又说：“伏羲作易，只画八卦如此也，何尝明说阴阳刚柔吉凶之理，然其中则具此道理”（《朱子语类》六十六）。孔子作传，是“孔子恐义理一向没卜筮中，故明其义”（同上）。又其赞孔子作十翼说：“大哉孔子，晚好是书。……专用义理，发挥经言。”这些说法表明，朱熹并不是把《易传》所言义理视为完全脱离《易经》的，亦即承认易传所发挥的义理是蕴含于《易经》之中的。总之，朱熹的强调易本

为卜筮之书，并不是否认其中含有义理，相反，他曾说：“盖易不比诗书，它是说天下后世无穷无尽底事理。只一两字，便是一个道理。”（《朱子语类》六十七）当然，也必须看到，由于朱熹有过于强调易本为卜筮之书和不赞成以传解经的倾向，对后世也是有一定影响的，至今日人们往往以为《易经》无哲学而《易传》才讲到哲学，与朱熹的周易本义说是不无关系的。

关于如何认识《周易》的义理，程颐已经提出了“不要执一，若执一事，则三百八十四爻，只作得三百八十四件事，便休也”（《遗书》卷十九）的观点。朱熹在程氏的基础上，提出了“易只是个空底物事”的观点：“若易只则是个空底物事。未有是事，预先说是理，故包括得尽许多道理。看人做甚事，皆撞着他。”（《朱子语类》六十六）。又于《易九赞》（见《文集·杂著》）之《警学》篇说：“理定既实，事来尚虚。用应始有，体该本无。稽实待虚，存体应用。执古御今，由静制动。洁静精微，是谓之易。体之在我，动有常吉。”又说：“理定既实，事来尚虚，存体应用，稽实待虚。所以三百八十四爻而天下万事无不可该，无不周遍，此易之用所以不穷也。”（《朱子语类》六十八）这些是说，易如同一个空架子，许多具体的事物都可以套进去，“看人做事，皆撞着他”。之所以如此，是因为易的卦爻辞早已储着“空说的道理”，即抽象的意义，也就是关于某一类事物的义理。其以屯卦六三爻辞“即鹿无虞，惟入于林中，君子几不如舍，往吝”为例，说：“即鹿而无虞，入必陷于林中。若不舍而往，是取吝之道。”“这个道理，若后人做事，如求官爵者求之不已，便是取吝之道。求财利者，求之不已，亦是取吝之道。”以上也就是说，屯卦六三爻的爻辞，说的关于狩猎的具体道理，但其中却包含着一个具有普遍意义的抽象道理，即无论做什么事，都应适可而止，如不顾客观条件，“不舍而往”，必然导致不利的结局。这里，遇事不可贪求即爻辞之理，此理亦即朱熹所说“理定即实”的理，此爻辞之理为体，其事为用，考查此爻之理，以待方来之事，这就是“稽实待虚”。卦

爻辞之理是静的，而人事则是变动的，“以静制动”，即研究爻辞之理，以应付将来之变。“执古御今”，即玩味爻辞中所储存的道理，以处理现实的问题。“洁静精微，是谓之易”，是说要保持卦爻辞的虚静道理，不可拘泥某一具体事物上。所谓“三百八十四爻而天下万事无不可该，无不周遍”，易之用无穷，实际上即是将卦爻象和卦爻辞视为表现一类事理的形式，将《周易》的每条爻辞视为公式化的东西，认为一切事物的问题都可以分别套入表现某类事物之理的爻辞，从其中早已储存着的关于这类事物的道理中得到问题的答案或受到指导、启发。

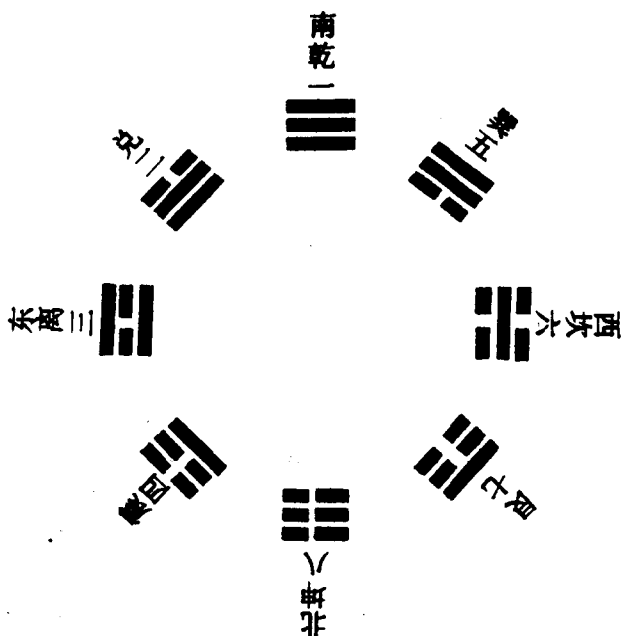
总之，朱熹的“易只是个空底物事”说，在易学史上具有十分重要的意义。一方面它对易的卜筮作用给予了较合理的解释，即《周易》具有预知与决疑的作用，并不在于蓍卦有灵，而在于其卦爻象和卦爻辞中贮藏着具有普遍适用于一类事物的抽象道理，正如其解释《系辞传》的“神以知来，知以藏往”时说的：“一卦之中，凡爻卦所载，圣人所已言者，皆具已见底的道理，便是知来”（《语类》七十五）。另一方面，朱熹将易视为“空底物事”，主张“稽实待虚”，“以静制动”，“执古御今”，以卦爻象和卦爻辞为表现一类事物之理的形式，这就将《周易》一书的内容更加抽象化和公式化了。所以，朱熹的“易只是个空底物事”说正是义理派解易方法的高度概括，也就是说，义理派易学的特点，正在于从《周易》所蕴含的抽象道理中发挥出关于自然和社会规律的认识。

关于对《周易》的认识，朱熹还提出了“易有二义”说。关于“易”的含义，孔颖达依汉易之说，将其义概括为三：变易、简易、不易。程颐取变易说：“易，变易也，随时变易以从道也。其为书也，广大悉备，将以顺性命之理，通幽明之故，尽事物之情，以示开物成务之道也。”（《程传·易传序》）。即程氏认为《周易》是讲事物变易的。总的说，朱熹与程氏的观点是一致的：“易是变易，阴阳无一日不变，庄子分明说易以道阴阳”（《朱子语

类》七十四)。但是，关于《周易》所讲的变易的内容，朱熹又认为程氏的看法有执一之失：“伊川言易变易也，只说得相对底阴阳流转而已，不说错综底阴阳交互之理，言易须兼此二者”（《语类》六十五）。“易有两义，一是变易，便是流行底；一是交易，便是对待底”（《朱子语类》六十五）。所谓流行变易，是指转化，所谓对待交易，是指对立。程氏言易很少讲阴阳交错，较多地讲对待交易的是邵雍易学。朱熹关于“易有二义”的概括，正是在程氏变易说的基础上，又兼收了邵雍的交易说。朱熹关于《周易》流行变易和对待交易二义的阐释，不仅是对象数派与义理派关于《周易》阴阳变易法则理论的一个总结，其以象数明义理，以义理解象数的方法，也体现了其易学以程氏易学为基干，兼收各家之长的特点。

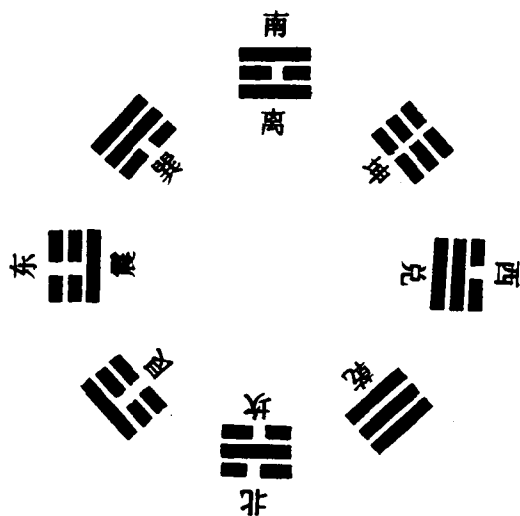
朱熹认为太极（理）借助于气（阴阳）的动静变化产生了世界，他通过太极生两仪，两仪生四象，四象生八卦……的无限序列，来说明一切自然和社会现象的联系与变化及宇宙和社会的生成形式。而这个无限的序列，便是遵循着对待交易的原则，即“一分为二”这样一个规律的。其于《易学启蒙》中说：“太极之判，始生一奇一偶，而为一画者，二是为两仪，其数则阳一而阴二。……邵子所谓一分为二者，皆谓此也。两仪之上各生一奇一偶，而为二画者，四为四象，……邵子所谓二分为四者，皆谓此也”（卷二《原卦画第二》）。由此类推，四象之上各生一奇一偶，而为三画者，便是“八卦”，即邵雍所谓四分为八；八卦之上各生一奇一偶，而为四画者，即八分为十六，四画之上各生一奇一偶，而为五画者，即是十六分为三十二，五画之上各生一奇一偶，而为六画者，即是三十二分为六十四。可见，朱熹正是吸收了邵雍的易学，用《周易》的象（一、--）和数（奇数、偶数）关系和变化来概括说明宇宙和社会中复杂的矛盾结构，以阴阳对立统一奇偶规律来作为宇宙生成的基本规律的。朱熹认为，一分为二的一，是统一物或浑沌未分之一，统一物中包含着对立的两个方面，其于

《张子之书》中说：“一是一个道理，却有两端，用处不同，譬如阴阳，阴中有阳，阳中有阴，阳极生阴，阴极生阳，所以神化无穷”（《朱子语类》九十八）。“阴阳有相对而言者，如东阳西阴，南阳北阴是也”（《朱子语类》六十五）。“某以为易字有二义，有变易，有交易。《先天图》一边本都是阳，一边本都是阴，阳中有阴，阴中有阳，便是阳往交易阴，阴来交易阳，两边各各相对”（同上）。将朱熹所讲的对待交易结合“九图”来看，他说：“交易是阳交于阴，阴交于阳，是卦图上底，如天地定位，山泽通气者是也”（同上）。所说“卦图上底”，是指《伏羲八卦方位图》。（即《先天八卦方位图》）图中乾（☰）坤（☷）天地相对，坎（☵）离（☲）水火不容，巽（☴）震（☳）风雷相薄，艮（☶）兑（☱）山泽相通，都是按对待交易的原则而作，两卦之数相加又都为九。又如《文王六十四卦横图》，自乾（☰）坤（☷）相对待之排列始，至既济（☵）未济（☲）相对待的排列终，整个卦图也都是按“对待”的“交易”而作的。总之，朱熹认为对待交易的思想贯穿于图式中，又以图式说明这种思想。关于流行的变易，朱熹说：“阴阳有个流行底，有个定位的。一动一静，互为其根，便是流行底，寒暑来往是也”（《朱子语类》六十五）。又说：“变易是阳变阴，阴变阳，老阳变为少阴，老阴变为少阳，此是占筮之法，如昼夜寒暑、屈伸、往来者是也”（同上）。变易的流行体现于“九图”之中的《文王八卦方位图》（即《后天八卦方位图》）之中，此图卦位的排列是据《说卦传》的流行次序：“帝出乎震，齐乎巽，相见乎离，致役乎坤，说言乎兑，战乎乾，劳乎坎，成言乎艮。”“万物出乎震，震，东方也；齐乎巽，东南也；离也者，明也，南方之卦；坤也者，地也；兑正秋也；战乎乾；乾西北之卦；坎者，水也，正北之卦也，万物之所成终而所成始也。”此图是按着寒暑、方位运行的顺序变易流行的。还有《伏羲六十四卦次序图》，从乾（☰）、夬（☱）、大有（☲）、大壮（☳）起，到观（☶）、比（☵）、剥（☶）、坤（☷）终，是按阴阳爻的递变顺序排列的。关



先天八卦方位图

于变易流行，朱熹还提出了渐化和顿变说。关于变化，汉人易注以阳来阴往为变，以阴来阳往为化，即阳动为变，阴动为化。孔疏则以“渐变”为变，以“顿化”为化。张载则又以为“变言其著，化言其渐”。朱熹综合这些说法，认为变与化分别为阴阳转化过程中存在的两个阶段。其释阴变阳，阳化阴时说：“阳化为柔，只恁地消缩去，无痕迹，故曰化。阴变为刚，是其势漫长，有头面，故曰变”（《朱子语类》七十四）。又说：“变是自阴之阳，忽然而变，故谓之变。化是自阳之阴，渐渐消磨将去，故谓之化”（同上）。“化则渐渐化尽，以至于无。变则骤然而长。变是自无而有，化是自有而无”（同上）。这些说法，一方面明显地吸收了张载的学说，一方面又吸收了汉易的说法，不象张载那样脱离阴阳



后天八卦方位图

来讲变与化。据此，其释复卦说：“剥尽为坤，复则一阳生也。复之一阳不是顿然便生，乃是自坤卦中积来。且一月三十日，以复之一阳，分作三十分，从小雪后便一日生一分。上面遯得一分，下面便生一分。到十一月半，一阳始成也。以此便见得天地无休息处”（同上）。这是说，从剥卦转化为复卦，复卦之一阳的形成，要经过剥卦上九消一分，复卦初九则长一分的量的积累过程。总之，朱熹的这种变化观包含了对立面转化必须经过量变过程的道理，是对汉唐以来易学中的变化观的总结和发展。朱熹说：“天下之万理，出于一动一静，天下之万数，出于一奇一偶，天下之万象，出于一方一圆，尽只起于乾坤二画”（《朱子语类》六十五）。是以理、象、数三者为易之构成要素。又说：“太极之判，始生一奇一偶，……其数则阳一而阴二，在河图、洛书则奇偶是也。周子所谓太极动而生阳，动极而静，静而生阴，静极复动，一动一静，互为其根，分阴分阳，两仪立矣”（《易学启蒙·原卦画》）。朱熹认

为，“河图常数，洛书变数”（《朱子语类》六十五），河图、洛书与易之流行的变易相联系，就构成了阴阳奇偶数律的变化，由河图、洛书的变化又构成了五行相生相克的变化形式。

总之，就朱熹关于易之变易、交易二义的阐释来看，从内容上和形式上都体现了以讲义理为主，又兼收象数学，互相阐明的特点。朱熹以继承发展程氏以及张载易学为主，又综合邵雍的象数学，为宋易的发展开辟了新局面，此后讲论易理者，多兼及象数。所以尽管后世对朱熹的易学有争议，但其在易学史上的影响是深远的。

（二）朱熹的易学哲学 程颐的易学建立了理本论的哲学体系，朱熹在程氏的基础上，吸收了周敦颐、邵雍、张载及朱震等人的观点，丰富发展了理本论的体系。

朱熹发展了程颐“体用一源，显微无间”的说法，进一步论证了理为事的本原，提出了理在事上和理在事先的观点。程氏以理为微，以事为显，即以理为体，以事为之显现。朱熹的“稽实待虚”说则以理为实，以事为虚，理为已定，事为方来，理为静，事为动，主张存体应用，以静御动。据此，他对程氏的“体用一源”给予这样的解释：“体用一源，体虽无迹，中已有用。显微无间者，显中便具微。天地未有，万物已具，此是体中有用。天地既位，此理亦存，此是显中有微”（《朱子语类》六十七）。“其曰体用一原者，以至微之理言之，则冲漠无朕，而万象昭然已具也。其曰显微无间者，以至著之象言之，则即事即物，而此理无乎不在也。言理则先体而后用，盖举体而用之理已具，是所以为一原也。言事则先显而后微，盖即事而理之体可见，所以为无间也。然则所谓一原者，是岂漫无精粗先后之可言哉！况既曰体立而后用行，则亦不嫌于先有此而后有彼矣”（《周子全书》卷二引）。这是说，所谓“体用一原，显微无间”，是说体“中已有用”，“举体而用之理已具”，所谓“显微无间”，是说有了天地，理又存于其中，“言事则先显而后微，盖即事而理之体可见”。但是，“未有天

地之先，毕竟也只是理，有此理，便有此天地。若无此理，便亦无天地，无人无物，都无该载了”（《朱子语类》一），即从根本上说还是理为天地万物的本原，讲“一原”并不能抹杀“精粗先后”，也不妨碍“先有此而后有彼”，所以他又说：“且既曰有理而后有象，则理象便非一物。故伊川但言其一无间耳。其实体用显微之分则不能无也”（《文集·答何叔京》）。由此可见，由于朱熹易学的“稽实待虚”说是从类概念出发来探求卦爻象和卦爻辞意义的，将《周易》的卦爻象和卦爻辞完全抽象化、公式化，追求概念和命题的抽象意义而轻视具体和个别事物，这种认识方法使其在哲学上颠倒了抽象和具体、一般和个别的关系，把具体与个别视为由抽象和一般产生出来的，从而陷入了唯心主义。

朱熹易学的太极观与理气关系论，集中地表明了其本体论哲学的客观唯心主义体系。朱熹释“易有太极”时说：“易者，阴阳之变。太极者，其理也。”（《周易本义》卷三）又说：“所谓太极，亦曰理而已矣。”（《楚辞集注》卷三）又说：“阴阳只是阴阳，道是太极。程子说所以一阴一阳者，道也。”（《朱子语类》九十四）太极是朱熹易学与哲学的最高范畴，朱熹认为太极就是理，就是所以一阴一阳的道。就筮法来说，太极乃是卦画的根源：“以卦画言之，太极者，象数未形之全体也”（《文集·答郭冲晦》），“当未画卦前，太极只是一个浑沦底道理，里面包含阴阳、刚柔、奇偶，无所不有。乃各画一奇偶，便是生两仪”（《朱子语类》七十五）。又说：“且夫大传之极者何也？即两仪、四象、八卦之理，具于三者之先，而缊于三者之内也”（《文集·答陆子静》），“易有太极，是生两仪，则先从实理处说，若论其生则俱生，太极依旧在阴阳里。但言其次序，须有这实理，方始有阴阳也。其理则一。虽然，自见在事物而观之，则阴阳函太极，推其本，则太极生阴阳”（《朱子语类》七十五）。这些说法表明，朱熹认为太极总括了两仪、四象、八卦之理，两仪、四象、八卦之画乃是太极之理的展开，尽管“自见在事物而观之”，卦爻象函太极之理，两

者是俱生的，但“推其本”还是太极生阴阳，即太极之理具于两仪、四象、八卦之先，总是先有太极之理，才有阴阳卦画。朱熹认为，卦爻象形成的法则和天地万物形成的法则是一致的，他不仅用体用一原的观点将卦爻象解释为太极之理自身的展开，又依据这种观点将物质世界视为太极亦即理自身的显现。朱熹关于天地万物的由来及其存在的解释，是通过其关于理与气关系的论述来完成的。关于理气关系，朱熹说：“有是理，便有是气，但理是本。”又说：“天下未有无理之气，亦未有无气之理。气以成形，而理亦赋焉。”“或问：必有是理，然后有是气，如何？曰：此本无先后之可言。然必欲推其所以来，则须说先有是理。然理非别为一物，即存乎是气之中。无是气，则是理亦无挂搭处。”“或问先有理后有气之说，曰：不消如此说。而今知得他合下是先有理后有气邪？后有理先有气邪？皆不可得而推究。然以意度之，则疑此气是依傍这理行。及此气之聚，则理亦在焉。盖气则能凝结造作，理却无情意，无计度，无造作。只此气凝聚处，理便在其中。且如天地间人物、草木、禽兽，其生也莫不有种，定不会无种子，白地生出一个物事。这个，都是气。若理，则只是个净洁空阔底世界，无形迹，他却不会造作。”（《朱子语类》一）。又其于答黄道夫之信中说：“天地之间，有理有气。理也者，形而上之道也，生物之本也。气也者，形而下之器也，生物之具也。是以人物之生，必禀此理，然后有性。必禀此气，然后有形。其性其形，虽不外乎一身，然其道器之间，分际甚明，不可乱也”（《文集》卷五十八）。“周子曰：‘无极之真，二五之精，妙合而凝。’所谓真者，理也；所谓精者，气也”（同上）。其于答刘叔文之信中说：“所谓理与气，此决是二物。但在物上看，则二物浑沦，不可分开各在一处，然不言二物之各为一物也。若在理上看，则虽未有物，而已有物之理。然亦但有其理而已，未尝实有是物也。大凡看此等处，须认得分明，又兼始终，方是不错”（同上卷四十六《答刘叔文（一）》）。“夫真者，理也，精者，气也。理与气合，故能成

形”(同上《答刘叔文(二)》)。朱熹的上述说法主要表明了这样一些观点:从天地万物的生来说,是气酝酿、凝聚的直接产物,理无形迹,不会造作,理是形上之道,生物之本,气乃形下之器,生物之具;物之成形,乃是理(无极之真)与气(二五之精,即阴阳二气与五行)合的结果,气之所聚,理也就在其中了,故就物来看,理气是浑沦不分的;但从理上看,虽未有物,而已有物之理,故推究根本,气是依傍理而行,“须说先有是理”。这就是说,理在气先,理在物先。朱熹又曾说:“未有天地之先,毕竟是先有此理”,“万一山河天地都陷了,毕竟理却在这里”(《朱子语类》一)。可见,朱熹是将作为“天下万物当然”和“所以然”之则的理视为宇宙天地万物的本原和总则的,认为它是不依赖于任何事物而独立存在,超然于天地万物的成毁之处,无始无终,永恒存在的,而阴阳五行和万物化生都是理自身的展开,都是理的显现。也就是说,朱熹所说的理不是从客观世界抽象出来的规律或法则,而是认为由这个理产生了物质世界,即颠倒了规律与自然生活和精神生活的关系。所以,朱熹的本体论体系是客观唯心主义的。

二 杨万里、杨简、叶适等人的易学

(一) 杨万里的《诚斋易传》 杨万里(1127—1206年),字廷秀,号诚斋,吉州吉水(今属江西)人。杨氏为南宋初著名诗人,故于历史上以文学成就而知名,其实他也是一位思想家,在社会政治思想和哲学上都有一定成就。其易学著作《诚斋易传》,“阅十有七年而后成书,平生精力,尽于此书”(杨长孺《申送易传状》)。清人全祖望说:“易至南宋,康节之学盛行,鲜有不眩惑其说,其卓然不惑者,则诚斋之易传乎!其于图书九十之妄,方位南北之讹,未尝有一语及者。……中以史事证经学,尤为洞邃。予尝谓辅嗣之传,当以伊川为正脉,诚斋为小宗,胡安定、苏眉

山诸家不如也。”（《宋元学案·赵张诸儒学案》）《四库全书总目提要》说：“是书大旨本程氏而多引史传以证之，初名易外传，后乃改定今名。宋代书肆，曾与程传并刊以行，谓之程杨易传。”认为此书以人事说《易》，无后儒“舍人事而谈天道”之弊，“其书究不可磨灭”。上述说法表明杨万里是南宋义理派易学的一个较为重要的人物，其易学传程氏易，于方法上对程氏以史证经一点，尤能有所发扬。而且，其易又与朱熹兼言象数不同，其解经对于象数学的观点皆不加引述。另外，其解《周易》经传，除程氏外，又每引张载《易说》，其易学哲学思想明显受到孔疏太极元气说与张载气论的影响。杨氏除《易传》外，还著有《庸言》、《天问对解》等学术著作，其中如《庸言》，对《周易》经传亦有所阐释。

杨万里关于《周易》一书的认识及其解释方法上的特点，主要有以下两点。第一，认为《周易》是讲人事变化规律之书，研究《周易》的目的在于明人事得失、社会治乱变化的规律。他于其《易传序》中说：“易者何也？易之书为言变也。易者圣人通变之书也。何谓变？盖阴阳，太极之变也；五行，阴阳之变也；人与万物，五行之变也；万事与人，万物之变也。古初以迄于今，万事之变未已也。其作也，一得一失，而其究也，一治一乱。圣人有忧焉，于是幽观其通而逆其拙其图，易之所作也。”从圣人之所以作易来解说《周易》之原理，其以易为言变之书，是对程氏观点的进一步阐发，其论太极与阴阳之变，又有本于周敦颐之书。杨万里对《周易》经传的解释，体现了其易以明人事之变的观点，如于其《易传》中释《系辞传》所言“圣人观象以尽意”时说：“以一卦言之，天地交者，泰之象也；不交者，否之象也。通塞之象立，而治乱之意尽矣。以一爻言之，初而潜者，勿用之象也；上而亢者，不知退之象。上下之象立而潜退之意尽矣。”又其《易传》释《说卦传》之“数往者顺，知来者逆”说：“八卦刚柔错综，然后占事知来之谓也。占特易之一端而已。易之道无它，其于已往之得失吉凶，既旋观而顺数，故其于方来之得失吉凶，亦逆睹

而前知。见履霜而知冰坚之必至，以已往之微，知来之著也。见离明而知日昃之必凶，以已往之盛，则知将来之衰。”这些说法以为卦爻象是用来表明进退、存亡、治乱之理的，认为易的“知来者”重要的是在于其中储存着已往的经验，反映着一类事物的变化法则，所以才能帮人们预知事物未来的变化方向或后果。这些都反映了义理派重人事而轻天道的易学观，表明他是不赞成以神秘主义的观点来看待《周易》原理的。第二，引史传以证经，以说进退、存亡、治乱之理。如他于其《易传》中释乾卦九三爻辞说：“乾乾者，犹曰健健云耳。虽然九三危而无咎，信矣。亦有危而有咎者乎？曰有。蚩尤、后羿、莽、卓在上而骄其下，在下而忧其不为上。骄则有懈心，何德之勤；忧则有觊心，何位之惧？故终必亡而已矣。或曰不有操、懿乎？曰汉一变而为魏，盖三世希不失矣。魏一变而为晋，盖再世希不失矣。使魏晋不足征，则乾乾夕惕之戒，妄矣。”这是举了蚩尤、后羿、王莽、董卓等历史人物的例子，来阐明九三爻辞的义理，即人君处下位之上，尊卑未定之时，有危，故应终日乾乾，时刻警惕，才能“危而无咎”。如果居此时位之君，在下位时想篡夺上位，居上位时又骄其下，不自知警惕，必自取灭亡。其释卦爻象和卦爻辞大抵如此，即引用历史上统治者之德与政治得失的例子来说明儒象关于治理国家的理论观点。也就是说，引史证经是其探求《周易》所讲的人事变化规律以明人事得失、治乱之道的一种方法。

在易学哲学方面，杨万里对周敦颐的《太极图易说》的客观唯心主义宇宙生成论给予了唯物主义的改造。周敦颐的《太极图易说》强调无极是宇宙万物之根本，即以为从太极阴阳而五行以至万物生化的宇宙万物的生成过程是由无产生、由无开始的，而杨氏则认为：“元气浑沦，阴阳未分，是谓太极”，“盖太极者，一气之太初也。极之为言，至也”。“故一气者，二气之祖也。二气者，五行之母也”，“周子所谓无极者，非无极也，无声无臭之至也”。（《诚斋易传》卷十七）这是以太极为阴阳未分之气，即一

气为宇宙万物生成的本原，实际就否认了周氏以无极之虚无为世界本原而以自然物质为世界本原。杨氏于《庸言》中说：“太极，气之元，天地，气之辨。阴阳气之妙，五行，气之显。元故无象，辨则有象。妙故无物，显则有物。”（《诚斋文集》卷十七）同样认为具体存在的宇宙万物，是由浑沦无形的太极元气发展形成的。此外，杨氏《易传》还对《周易》观物取象的观念作了唯物主义的解释，认为所谓“蓍龟神物”是自然之天所生，《周易》所言之变化亦不过是圣人效法天地自然的产物，四象八卦是圣人“因天地之阴阳画之”，卦爻辞也不过是圣人“因阴阳之逆顺，从而断定之而已”。这些也都表明了杨万里的唯物主义宇宙观。另外，杨氏《易传》还进一步阐明了“易之道一阴一阳而已”的观点，但与程、朱不同的是，杨氏认为“其阴阳未形之初乎肇而谓之元，一而二谓之气，运而无息谓之道”（同上）。这是说易道即阴阳二气的运动法则，阴阳二气源于浑沦元气，即杨氏是在承认世界的物质本原的前提下讲阴阳二气的变化即易道的。杨氏《易传》中还提出了“天非和不立，物非和不生”的命题。他认为“天地之气，阴阳和则雨”，反之阴阳“不均”、“不和”、“不交”则不能雨。由此可见，其所谓和，是指两种对立面的合一，新事物的产生，即是对立面发展而至新的统一。这种认识触及了事物的对立统一关系。杨氏还认为：“大者胜，则小者衰；刚者动，则柔者退；强者长，则弱者消，理之自然也。”（《诚斋易传》卷九）这是把阴阳、大小、强弱对立面的转化，视为事物变易的规律。杨氏又认为：“曷为变？曷为化？是不可胜穷也。尝试观之云行乎，炳而黄，黯而苍，此云行之变也；倏而有，忽而亡，此云行之化也。变者迹之迁，化者神之逝，天地造化，皆若是而已。”（同上卷一）这里所谓“迹之迁”即形迹变化，说的是量变，“神之逝”包含着质变的意义，即其于《庸言》中所说的那种“鹰化为鸠”、“草化为萤”的变化。“天地造化皆若是而已”，是肯定这两种变化形式存在的普遍性。当然，应该看到，杨万里又认为事物的变化是“始而终，终

而始，始而复终，终而复始”（同上）的，阴阳的消长是“如循环”的。这些又表明了其发展观的循环论倾向。

（二）杨简的易学 杨简（1141—1226年），字敬仲，浙东慈溪人，世称慈湖先生。简与袁燮、舒璘、沈焕均为陆九渊弟子，因四人为同乡，皆居于甬江流域、四明山麓，故后人亦称他们为“甬上四先生”或“四明四先生”。四人着力阐发陆九渊的心学，使陆氏心学在南宋形成了很大影响，也使他们自己在南宋思想学术界占有显著地位。在易学方面，杨简亦发展了程颢与陆九渊的易学，《四库总目提要》说：“其解易，惟以人心为主，而象数事物，所在皆略”。也就是说，从略于象数这点上说，杨简之易学与程颐的易学是共同的，与朱熹的兼收象数学是有所差别的，从所明义理的内容来说，程颐与朱熹所重的是“理”，而简之所主是“心”。杨简的易学著作除《杨氏易传》二十卷外，还有《己易》一卷。《杨氏易传》是对六十四卦的卦爻象和卦爻辞与《彖传》、《象传》、《文言传》的解释，杨简认为《系辞传》以下的传文，不都是孔子作，故不为之作传。《己易》是对《周易》原则的通论，较集中地反映了他的易学观。

二程对《周易》原理解释是有所不同的，程颢说易，把“生生之谓易”解释为仁德和至诚的境界，以为天地之道和阴阳变易之法则不离人心，用个人的意识代替客观规律。南宋心学派对《周易》原理阐释，正是渊源于程颢。陆九渊是宋明理学中心学一派的开创者，陆氏将其心学思想概括为“宇宙便是吾心，吾心即是宇宙”。就易学来说，陆氏对卦爻辞的解说，也是主取义说的，属于二程的易学系统，但其对易理的解说则发展了程颢的观点，认为易理与人心不容有二，爻之义即吾心之理，著之德即圣人之心，将《周易》视为存心明理之书。杨简的易学发展了程颢与陆九渊的易学观点。杨氏本陆九渊之说，亦以为“人心即易之道也”，“天地之心即道，即易之道，即人，即人之心，即天地，即万物，即万事，即万理”（《杨氏易传·复》）。又说：“六十四卦其事不

同，道则一也”（同上《贲》）。“易之道一也，亦谓之元，此元非远，近在人心，念虑未动之始，其元乎（同上《蛊》）。所以，他认为万事万物皆是心之变化：“天地之道，其为物不貳，八卦者，易道之变化，六十四卦者，又变化中之变化也，物有大小，道无大小；德有优劣，道无优劣。其心通者，洞天地人物尽在吾性量之中，而天地人物之变化，皆吾性之变化，尚何本末、精粗、大小之间”（《杨氏易传》卷一）。基于易道即是人心说，他认为得易之道就是“不失其心”：“所谓旋，人心逐逐乎外，惟能旋者则复此心矣，岂不大哉。”孔子曰：‘心之精神是谓圣。’孟子云：‘仁，人心也。’某自弱冠而闻先训，启道德之端，自是静思力索十余年，至三十有二闻象山先生言，忽省此心之清明，神用变化不可度思，始信此心之即道，深念人多外驰，不一反观，一反观忽识此心，即道在我矣”（同上卷五）。从杨氏关于易道和得易之道的说法可知以人心解释易道是其易学的出发点与归宿点。如其释坤卦六二爻辞“直方大，不习，无不利”说：“曰直，曰方，皆所以形容道心之言，非有二理也。此道甚大，故曰直方大。此乃人心之所自有，不假修习而得”（同上《坤》）。又对“不习”进一步解释说：“直心而往，即易之道。意起则支而入于邪矣。直心而行，虽遇万变，未尝转易，是之谓方。圆则转，方则不转。方者，特明不转之义，非直之外，又有方也。……是道非学习之所能，故曰不习。孟子曰：‘人之所不习而能者，其良能也，所不虑而知者，其良知也。’习者勉强，本有者奚俟乎习？此虽人道，即地之道，故曰地道光也。光如日月之光，无思无为而无所不照不光明者也。必入于意，心支而他，必不直方，必昏，必不利。”（同上卷二十）杨氏之释《周易》经传大抵如此，即利用《周易》的词句发挥自己的心学观点，以不起意念为道心，把《周易》说成一部心学的修养经。并且，往往利用其主观唯心主义的观点否定《周易》中的唯物主义观点，如《系辞下》认为八卦是古人观察和取法自然界的产物，这本是符合人类认识发展史的唯物主义观点，而

杨氏却断然加以否定，把八卦的制作说成是心中自然流出的产物，用先验论对八卦之起源予以曲解。杨简的易学，还提出了“卦爻名殊而道一”和“天人一本”、“三才一体”说。“卦爻名殊而道一”，在哲学上讲的是事物的差异性和同一性的问题，其说不赞成区分事物的差别与对立，追求的是无差别的境界。即以心为事物之本原，把卦爻象和事物的差别归结为人心的产物，不是以理为本，反映了心学的主观唯心主义与理学的客观唯心主义之不同。“天人一本”或“三才一体”，是心学派易学哲学的基本原则。心学派理论思维的根源是不区分天与人，由此导致人心即道心、卦爻象和事物之变化、差异皆出自人心的结论。

（三）叶适的易学 叶适（1150—1223年），字正则，浙江永嘉人，学者称为水心先生。是南宋事功学派中永嘉之学的代表人物。永嘉之学由永嘉人周行己开创，初亦承接二程统纪，至薛季宣始转变为与伊洛之学相对立的学派，正如《宋元学案·水心学案序》所说：“乾淳诸老既歿，学术之会，总为朱陆二派，而水心断断其间，遂成鼎足。”就易学而言，事功学派的易学亦属宋易中的义理派，但他们主取象说，通过物象，阐述义理，既不赞成理学派的观点，也不赞成象数学。另外，重视对古代典章制度的考订，注重对《易传》的研究是这一学派易学的又一特点。在易学哲学方面，他们提出了道不离器的观点，与理学派进行了一系列辩论，对宋以后唯物主义易学的发展产生了重要影响。事功学派中对《周易》经传进行较全面的解释和评论的是叶适，其评论经史子学的著作《习学记言序目》的《周易》部分，对六十四卦各卦之要义都有所解说，对《易传》也作了解释和评论。另外，其《文集》中还有论《周易》起源和性质的《易》一文。

叶适之前的薛季宣，在易学方面主要提出了这样几个观点：一是认为六经是载道之器，其作用在于治世，而六经之道，以易为宗，即《周易》之道，包括了六经治世安邦之道的原则。二是认为八卦来源于圣人观象说是对的，卦象取之于天地万物之象，河

洛之数即取之于天地之数。河图洛书乃山海经之类的古代地理图志，解易者以河图洛书为龙马负图、神龟献书的说法是荒诞的。三是提出了道器合一说，认为道不离器，道器不二，不能以道为本，以器为末。叶适的易学继承发展了北宋欧阳修等人特别是南宋永嘉前辈学者重视文献考证的特点和道义不能脱离事功的思想。

叶适关于《周易》的一些基本观点，是与其关于《易传》的认识联系在一起的。关于《易传》，他认为《彖》、《象》二传为孔子所作，而《系辞传》等皆非孔子所为。他认为：“古卜筮家皆用其所为繇，国各有占，人自立说，而象数之学胜，道益以茫昧难明，孔子将以义理黜之，故别为彖象，专本中正，不用象数，所以合文王周公之本心。盖一家之学而天下从之，固非删定诗书之比也。”（《习学记言·毛诗》）这是说，孔子之所以作《彖》、《象》二传，目的正在于排斥因占筮而产生的异说，发明《周易》讲义理的本旨。就对《易传》与孔子关系的认识来看，叶适主要是继承了欧阳修的观点，其全部否定十翼中《彖》、《象》二传以外部分与孔子的联系，可以说基本上还是一种推测，证据并不充分。不过，叶适以为孔子黜象数而明义理是合于《周易》本义的，与他关于《周易》本是明道之书的想法是一致的，而他关于孔子作《彖》、《象》二传目的的看法，实际上已充分肯定了孔子在易学史上的特殊重要地位在于奠定了后世义理派易学的基础。叶适关于《周易》的看法，又反映了事功学派不追求空谈哲理，注重实用的思想特点。他说：“易非道也，所以用是道也。圣人有用天下之道，而名之为易。易者，易也，夫物之推移，世之迁革流行变化，不常其所，此天地之至数也，圣人已见之矣。是故道以易天下，而不持其易。迎其端萌，察其逆顺，而与之终始。”（《水心别集·进卷·易》）这是强调《周易》是推行道的，道是“以易天下”、“有益于天下”的。总之，叶适对六十四卦的解释虽主于取象说，但对《周易》的理解则力排象数之学而特别强调继承孔子明义理的传统。

关于八卦与六十四卦起源的问题，叶适不同意伏羲画卦与文王重卦说，他认为：“易不知何人所作，则曰伏羲画卦，文王重之。按周太卜掌三易，经卦皆八，别则六十四，则画非伏羲，重非文王也。”（《习学记言·皇朝文鉴三》）这是以《周礼·春官》所记，怀疑和否定伏羲画卦和文王重卦之说，认为《连山》、《归藏》、《周易》都是从八经卦变为六十四卦的，显然重卦不能说始于文王以后。他认为“易之始，有三而已，自然而成八；有六而已，自然而成六十四”（同上）。即奇偶两画，按三重之则为八卦，按六重之则为六十四卦，卦象于最初形成时即已如此。关于卦画的产生，叶适取前人的圣人观象设卦说，以为自然界中的天、地、水、火、雷、风、山、泽，乃一气分为阴阳而造成，圣人仿此设奇偶两画，其相互推移，形成八卦，即八卦是由对阴阳二气和八物的模仿而形成的。具体地说：“易之始，其义有阳而未有阴，其物有天而未有地。及其阳而阴之，初虚取诸风，中虚取诸火，终虚取诸泽。阴而阳之，初实取诸雷（雷有形），中实取诸水，终实取诸山（画起于一，物莫先于天，故象天，天尊，阳也。二之则象地，地卑，阴也。及自阳为阴，自阴为阳，始有虚实之辨）。取物以配义，义立而物隐。”（《习学记言·太玄》）这里所谓“义”，即指奇偶两画的阴阳刚柔之性。叶适认为卦画起于一而后有二，即先有奇画一而后有偶画--，因物莫先于天，天尊而地卑。乾为☰取义于天为纯阳之气，坤为☷取义地为纯阴之气，离☲取义于火之外阳中阴，坎☵取义于水之阳陷阴中。如此，凡八单卦卦画之奇偶的安排，都是取象于八种自然物中阴阳二气的相互配合。基于上述认识，叶适对于有关八卦与六十四卦形成的传统说法如乾坤父母卦说、揲蓍成卦说都加以批评，对象数学派以五行生成之数 and 九宫之数解释八卦起源的说法及邵雍的先天和后天易学也进行了批评。总的说，就叶适关于八卦与六十四卦起源的观点来考察其哲学思想，其中的唯物主义内容是值得肯定的。就易学史的意义上看，他在论述八卦与六十四卦起源问题时对象数学中的唯心主

义和神秘主义的东西所作的批评也是有意义的。就考察八卦与六十四卦的起源与形成这一问题本身来看，叶氏否定伏羲画卦说和文王重卦说，也是正确的，但其所持圣人观象立说和否认由八卦而至六十四卦是经过一个历史过程的看法，实际上则只能说是他的一种主观设想或推测，特别是他对撰成卦说的批评，简单地认为这只是在说筮者先求数，再依数得爻，因爻成卦的过程，没有看到就卦的产生根源来说，卦与筮的关系也是影与形的关系，它是由对筮数的摹写记录而产生的。《说卦传》所谓“观于阴阳而立卦”，实际是说卦对于筮数的依赖性，卦是依筮数的变化而创立的，卦有阴阳，由于筮数有阴阳，卦有变化，由于筮数有变化。易起于占筮，卦画是对卜筮所得阴阳奇偶之数的记录，所以数是卦的根源。

叶适关于八卦起源问题上的卦画起于一，《周易》之卦象始于阳奇和否定乾坤为父母卦的观点，与他的乾坤不并立的观点是一致的。他认为：“且易之始画也，独乾而非坤，故象之赞乾也，有乾而无坤，及其赞坤也，顺承乎天而已。然则乾道成男，坤道成女，乾知大始，坤作成物，乾以易知，坤以简能，是非坤不足以配乾，非乾坤不足以成易，而独乾非坤，有乾无坤之义隐矣。乾道变化，各正性命，充满覆载，无非乾也。乾道成男，坤道成女，则阴为无预乎阳，阳必有待乎阴，而乾之功用徧矣”（同上《周易四》）。这是对《系辞传》关于乾坤两卦关系论述的批评。叶氏的观点是“独乾而非坤”，即天德乾道自有生物之功，而无待于坤。据此，叶适又对《系辞传》所说的“一阴一阳之谓道”与“易有太极”加以批评。针对一阴一阳之谓道，他提出了“道者，阳而不阴之谓也，一阴一阳，非所以谓道也”（同上）的观点。所谓阳而不阴为道，也是说刚阳不必靠阴柔而成其功，阴柔不能改变刚阳的命运，无论自然界还是人事的运动变化，都是刚阳的自变，都无待于阴。这种观点否定了是阴阳的互相作用在推动事物发展变化，否定了阴作为事物所包含的对立双方之一个方面的作用，显

然是不合于《周易》的辩证法思想的。关于易有太极，他认为：《彖传》对于天地的论述“无所不备矣，独无所谓太极者，不知传何以称之也”（同上）。在他看来，“易有太极”不是孔子之学所有之义，《系辞传》的这种讲法实来源于老庄之学。他认为有儒家的六经在，后世学者完全可籍以为明万物品类及其变化的依据，足以指导人们的日常生活，所以后世儒家学者如周敦颐、张载和朱熹等都讲什么“太极无极”和“清虚一大”之类的东西，实是自贻蔽蒙，很可悲的。叶适的上述看法，就其评论宋儒，指出其易学中的道家学说影响来看，还是有些认识意义的。就哲学意义上看，他对哲理的追求满足于人们日常生活的实用，认为《系辞传》关于天地絪縕之类的论述是玄虚之论，这充分反映了事功学派注重实用、在哲学上表现出经验论，对形而上的领域不感兴趣的特点和局限。叶适力排佛老，但他否认《系辞传》中关于天地絪縕的论述与孔子之学的联系，把易有太极说的发明完全推给了老庄，实际上就否定了孔子学说中关于天道的一些宝贵认识。总的说，导致叶适对“一阴一阳之谓道”和“易有太极”说加以否定的原因是复杂的，如其独阳无阴的思想与传统的阳主阴从说是有联系的，不过是走到了极端，同时这种崇尚阳刚的思想和反对易有太极说又与其排击异端之学的立场有关，认为讲阴柔、太始那是老庄或道教之学的东西。当然，事功学派的思想 and 学风的特点对于叶适这些认识的形成也要起作用。另外，还应该指出，由于疑古，轻易否定传统说法，断然否定《系辞》等传与孔子思想的联系，也是其中的一个很重要的原因。

叶适对《周易》卦象和卦义的解释，取《彖》《象》二传的体例，而以《大象》为主，甚至以《象》文义释《彖》之刚柔和取义说。就其易学哲学来说，实际是主张义出于象，以一卦之义理来源于该卦之卦画及其所取之物象。由于其主张卦义出于卦象，所以认为研究《周易》应“溯源而后循流”，即应“以卦象定入德之目”，也就是依《象》文取物说，定一卦之义理，作为修德应事的

根据。关于象与义的关系，王弼之学主取义说，认为象生于义，故主张“得义在忘象”，鄙视卦象，于哲学上导致玄学的贵无论。程颐易学也主取义说，但主张“假象以显义”，“因象以明理”，以象为理之体现，以象为末，以理为本，于哲学上导致理本论。叶适主取象说，以为义出于象，是认为有象而后有理，在物象与义理的关系上，将物象视为第一位的东西，故于哲学上必然得出事物之理不能脱离物象而存在的结论。所以，叶适的义出于象说，在易学哲学史上是有重要意义的。叶适据其义出于象说，认为有其象方能有其理，这种认识体现于道器关系上，必然得出道只能寓于器中的结论。他说：“形而上者谓之道。按一阴一阳之谓道，兼阴虽差，犹可也。若夫言形上则无下，而道愈隐矣”（同上《周子四》）。又说：“书有刚柔比偶，乐有声器，礼有威仪，物有规矩，事有度数，而性命道德未有超然遗物而独立者也。”（《水心别集·进卷·大学》）这些都是说，形上之道不能脱离形器而独立存在，也是对程朱理学空谈性命道德的批评。叶适关于道器关系的思想是对薛季宣观点的继承发展，其易学中的取象说，因象以成理说，在本体论和认识论上是一种唯物主义的学说，这种学说是事功学派道义不脱离事功思想主张的哲学基础。

第三节 宋易在元代的发展

《宋元学案·鲁斋学案》说：“元师伐宋，屠德安。姚枢在军前，凡儒、道、释、医、卜占一艺者，活之以归，先生（赵复，字仁甫，湖北德安人，乡贡进士，学者称江汉先生。）在其中。……至燕，以所学教授学子，从者百余人。当是时，南北不通，程朱之书不及于北，自先生而发之。枢与杨惟中建太极书院，立周子祠，以二程、张、杨、游、朱六君子配食，选取遗书八千余卷，请先生讲授其中。先生以周、程而后，其书广博，学者未能贯通，乃原羲、农、尧、舜所以继天立极，孔子、颜、孟所以垂世立教，周、

程、张、朱所以发明绍续者，作传道图，而以书目条列于后。……”又黄百家案说：“自赵江汉以南冠之囚，吾道入北，而姚枢、窦默、许衡、刘因之徒，得闻程、朱之学以广其传，由是北方之学郁起，如吴澄之经学，姚燧之文学，指不胜屈，皆彬彬郁郁矣。”也就是宋亡元兴，元蒙入主中原的过程中，程朱之学通过一批汉族知识分子在北方得到了广泛的传播。特别是元朝统治者采纳了汉族知识分子“必行汉法，可以长久”的建议，接受了当时较为先进的汉民族的制度和思想文化。元代延祐年间，朱学列为科场程式，开始成为官学。

就元代理学发展的趋势来看，确有朱、陆合流的趋势，但总的看来毕竟朱学居于正统地位。即如吴澄，尽管当时或后来有人说他的“和会朱陆”是“宗陆背朱”，但至少他本人是以朱学为标榜的，如其言及近古道统的四个阶段时说：“周子其元也，程、张其亨也，朱子其利也，孰为今日之贞乎？”（《草庐学案》）是以朱学为正统。故全祖望评论其学说：“草庐学出双峰（饶鲁），因朱学也，其后亦兼主陆学。……然草庐之著书，则终近乎朱。”吴氏论道统推周、程、张、朱，说法与赵复完全一致。

由于周、程、张、朱传道系统的被确认和朱学正统地位的确立，影响到易学，理学中人讲易则大多标榜“以程朱为宗”。所谓“以程朱为宗”，就元代的易学著作来看，大致分这样几种情况。一是兼以程朱为宗的，这类易学著作实际上表现了发挥朱熹易学中的象数内容，从而折衷义理派与象数派易学的倾向。如赵采所著之《周易程朱传义折衷》，其自序称：“有康节、邵子推明羲、文之卦画，而象数之学著，有伊川程子推衍夫子之意而卦画之理明，洎武夷朱文公作《本义》厘正上下经十翼而还其旧作。《启蒙》本邵子而发先天，《本义》虽主卜筮，然于门人问答又以为易中先儒旧说皆不可废，但互体、飞伏、纳甲之类未及致思耳。故思以为今时学者之读易，当由邵、程、朱三先生之说诉而上之。”《四库全书总目提要》评论说：“故其书虽以宋学为宗，而兼及于象数变

互，颇存古义，非竟暖暖姝姝守一先生之言也。”（《四库全书总目·易类四》）又如董真卿的《周易会通》，初名《周易经传集程朱解》，“其后定名会通者，则以程传用王弼本，本义用吕祖谦本，次第既不同，而或主义理，或主象占，本旨复殊，先儒诸说，亦复见智见仁，各明一义，断断为门户之争。真卿以为诸家之易，途虽殊而归则同，故兼搜博采，不主一说，务持象数、义理二家之平，即苏轼、朱震、林栗之书为朱子所不取者，亦并录焉。”（同上）由此可见，元人标榜“以程朱为宗”而并宗程朱的，实际上是兼义理象数而言之或务持二家之平。

另一种情况则是以朱为宗的，如胡一桂的《易本义附录纂疏》、《易学启蒙翼传》。胡一桂于《周易本义附录纂疏启蒙翼传序》说：“诚以去朱子才百余年，而承学浸失其真，如图书已厘正矣，复承刘牧之谬者有之；《本义》已复古矣，复循王弼之乱者有之；卜筮之数灼如丹青矣，复尚玄旨者又有之。若是者，诂容于得已也哉！故日月图书之象数明，天地自然之易彰矣。卦、爻、十翼之经传分，羲、文、周、孔之易辨矣。夏商周之易虽殊，而所主同于卜筮。古易之变复虽艰，而终不可逾于古。传授传注虽纷纷不一，而专主理义曷若卜筮上推理之为实，夫然后举要以发其义，而辞变象占，尤所当讲明。筮以稽其法，而《左传》诸书皆所当备。辨疑以审其是，而河图、洛书当务为急。……抑又有说，朱子尝曰：‘易只是卜筮之书，本非以设教。’然今凡读一卦一爻，便如筮所得，观象玩辞，观变玩占，而求其理之所以然者，而施之身心家国天下，皆有所用，方为善读。是故，于乾、坤当识君臣父子之分，于咸、恒当识夫妇之别，于震、坎、艮、巽、离、兑当识长幼之序，于丽泽兑当识朋友之讲习。以至谨言语，节饮食，当有得于颐，惩忿窒欲，当有得于损益。……”可见，这种以朱子为宗的易学著作，实际上也是发挥朱熹易学中的象数学内容，强调复易之本旨，反对王弼派的作法，认为专主理义，不如于卜筮上推理义。

元人中以朱熹之学为标榜，在易学方面成为象数派重要人物的是吴澄。吴澄与许衡、刘因是元代最有影响的学者，而在易学方面尤以吴澄影响为大。吴澄是朱熹再传弟子饶鲁之再传弟子，著《五经纂言》，以探索朱熹未尽之意。黄百家于《草庐学案》评论说：“朱子门人，多习成说，深通经术者甚少。草庐五经纂言，有功经术，接武建阳（朱熹），非北溪诸人可及也。”吴澄的易学著作除《易纂言》之外，又著有《易纂言外翼》。吴澄于《诸经序说》中说：“易，羲皇之易。昔在羲皇，始画八卦，因而重之为六十四。当是时，易有图而无书也。后圣之作连山，作归藏，作周易，虽一本诸羲皇之图，而其取用盖各不同焉。……羲皇之图，鲜获传授，而沦没于方技家，虽其说具见于夫子之系辞、说卦，而读者莫之察也。至宋邵子始得而发挥之，于是乃知有羲皇之易，而学易者不断自文王、周公始也。今于易之一经，首揭此图，冠于经端，以为羲皇之易，而后以三易继之，盖欲使夫学者知易之本原，不至寻流逐末，而昧其所自云尔。”吴澄以伏羲三图为易之本，推崇邵雍，可见其学与先天易学的继承关系。《四库全书总目提要》评论《易纂言外翼》时说：“自唐定正义，易遂以王弼为宗，象数之学，久置不讲。澄为纂言，一决于象。史谓其能尽破传注之穿凿，故言易者多宗之。……象例诸篇，阐明古义，尤为元明诸儒空谈妙悟者可比。”《四库提要》的赞誉，表现了其作者的倾向性。吴澄认为天地万物之象皆可统归于羲皇之卦画里，甚至说整个世界万物就是卦画之象“交泰”配置的结果，并对蓍数加以神奇的描述：“蓍数之用，其烛物情无不通，其前民用无不溥，故虽万物之众，天下之广，皆囿其中，无或有踰越而出外者。”数“足以该括天下之动，凡人所能为之事，尽在是矣”（《易纂言·系辞上传》）。又说：“春夏，天地变化而草木蕃；秋冬，天地闭塞而草木瘁，岁气然也。盛世君臣和同而贤人出，衰世君臣乖隔而贤人隐，运数然也”（《易纂言·文言传》）。不难看出，由于吴澄试图用数来解释一切，所以其易学与邵雍一样，不能不带有神秘

和荒诞的色彩。重视对《周易》经传文字的考证，是吴澄易学的一个特点。如将师卦“文人吉”改为“大人吉”，据王肃本；将小畜卦“與说輻”改为“與说輻”，据许《说文》；将“尚德载”改为“尚得载”，据京房、虞翻子夏本；将泰卦“包荒”改为“包荒”，据《说文》及虞翻本；将大畜卦“曰闲與卫”，改为“日闲與卫”，从郑玄、虞翻、陆希声本；将萃卦“萃亨”删去“亨”字，从马融郑玄、虞翻、陆绩本；将困卦“剝剝”改为“觥觥”，据荀爽、王肃、陆绩本；将鼎卦“其形湮”，改“其刑剝”，据郑玄本；将比象“比吉也”删“也”字，据王昭素本；将贲象补“刚柔交错”四字，据王弼注等等（见《四库总目提要》卷四《易纂言》）。总的看，关于其所删补改订的具体文字正确与否，后人的看法不一，但其所作的改订则有根据者居多。就吴澄的易学哲学来说，总的看是继承了朱熹的理本论，认为宇宙就其本原来说是太极，就其化生二气五行乃至万物的过程来说是理。这样，理则是万物所以形成的理，而太极就是理的全体。所以，吴澄解释太极时，有时即说太极就是道或理。

元代还有一些易学著作，如胡文炳的《周易本义通解》、熊良辅的《周易本义集成》等，或主张折衷汉易与王弼之学，或主张易道兼用程氏、朱氏，或主张如《周易本义》合程邵而一之，但实际上都是羽翼朱熹易学的，并且都对朱熹易学的象数内容有所发挥。

元人的易学著作中也有一些所谓“纯以义理说易”或“主于略数言理”的。前者如曾贯的《易学变通》，《四库全书总目提要》评论说：“是书纯以义理说易，其体例每篇统论一卦六爻之义，又举他卦辞义之相近者参互以求其异同之故。如乾卦云，乾六爻不言吉，无往而非吉也。初九处之以勿用，即初九之吉。上九处之以无悔，即上九之吉。二之见，五之飞，三、四之无咎，皆然。盖位或过于中，而圣人处之则无不中。位或失于正，而圣人处之则无不正。所谓刚健中正，纯粹以精者，吉有大于此乎。坤卦云，

或疑六三王事为六五之事，然乾主君道，坤主臣道，王事乃九五大人之事，故坤卦三五，圣人皆有戒辞者，其所以正人臣之体，为虑深矣。艮卦云，敦临，敦艮皆吉，何也？曰敦者厚道也。厚于治人则人无不服者，临是也。厚于修己而已无不修者，艮是也。人之目处容可处于薄乎？凡此诸条，立义皆为纯正。其他剖析微细，往往能出前儒训解之外。间取互体立说，兼存古义尤善持平。”可见，曾贯对《周易》体例的理解继承了王弼以来的义理派的讲法，但有时也取互体说，其说易重在明儒家的修身治人之道。赵访的《周易文论》，《四库全书总目提要》称其“大旨源出程朱，主于略数而言理。然其门人金居敬跋，称其契先天内外之旨，且悟后天卦序之义，则亦兼用邵氏学也。”总之，由于朱学的深刻影响，元人讲义理的易学著作往往也兼象数而言之，这是南宋以来治易学风的一种延续，体现了元代易学研究的趋势，而且其于《周易》义理之解说，总的看是继承发挥宋人的东西，即“大抵以宋儒绪论为多”，没有什么大的突破。

元儒尊周、张、程、朱，周敦颐为理学之鼻祖，朱熹是集大成者。就易学来说，周讲图书，朱亦肯定河洛图书。所以，元儒说易大多谈到图书，其中出现了一些讲易图的专门著作，如张理的《大易象数钩深图》、钱义方的《周易图说》等。关于《大易象数钩深图》，《四库全书总目提要》说：“是书上卷太极图，即周子之图。其八卦方位图，则本乎说卦。又有乾知大始，坤作成物，参天两地，及大衍五十五数诸图。又有仰观俯察，刚柔相摩，八卦相荡诸图。而皆溯源于河洛。中卷天地数、万物数二图，仍即大衍，策数。又有元会运数，乾坤大父母，八卦生六十四卦，八卦变六十四卦图。又有反对变与不变诸卦图。以下则六十四卦之图，分见于中下二卷，而叁伍错综，序卦、杂卦皆为之图。盖纯主陈抟先天之学，朱子所谓易外别传者也。”可见，此书是对陈抟、刘牧、李之才、邵雍图书学说的继承和整理。张理的《易象图说自序》说：“易曰：‘河出图，洛出书，圣人则之。’图书者，天地阴

阳之象也；易者，圣人以写天地阴阳之神也，故一动一静，形而为——，——奇偶，生生动静，互变四象，上下左右相交，而易卦画矣。☰以画天，☷以画地，☵以画水，☲以画火，☱以画泽，☶以画山，风因于泽，雷因于山，卦以表象，象以命名，名以显义，义以正辞，辞达而易书作矣，将以顺性命之理，究礼乐之原，成变化而行鬼神者，要皆不出乎图、书之象与数而已。……惟人者，天地之德，阴阳之交，鬼神之会，×（即古五字）行之秀气也，身半以上同乎天，身半以下同乎地，头圆足方，腹阴背阳，离目外明，坎耳内聪，口鼻有肖乎山泽，声气有象乎雷风，故天下之理得而成位乎其中，是知易即我心，我心即易，故推而图之，章为六位而三极备，叙之为六节而四时行，合之为六体而身形具，经之为六脉而神气完，表之为六经而治教立，协之为六律而音声均，官之为六典而政令修，统之为六师而邦国平。是故因位以明道，因节以叙德，因体以原性，因脉以凝命，因经以考礼，因律以正乐，因典以平政，因师以慎刑，而大易八卦之体用备矣。……”可见，张理取圣人观象画卦说，认为河图洛书是天地阴阳之画，圣人用它来模写自然规律的神妙变化，他把易的顺性命之理、究礼乐之原和成变化而行鬼神的作用皆归之于河图洛书的象数。这反映了他对刘牧、邵雍、蔡氏父子等人易学观点的继承。他讲“易即我心，我心即易，推而图之”，这也与朱熹的说法不同，是对邵雍先天易学为心法的观点的发挥，同时又显然受到了陆九渊心学很深的影 响。钱义方的《周易图说》，共演二十七图，基本是利用改造前人的图式而成的。总的说钱义方并没摆脱图书学的传统，不过他搞清了两个问题，一是认为洪范九畴非易，故推河图为易之本；一是“其谓自汉以来，惟孟喜本易纬稽览图，推易离、坎、震、兑各主一方，余六十卦每卦主六日七分为有图之始。寥寥千载，至陈抟始本易有太极、两仪、四象、八卦、因而重之及天地定位等说，为横圆大小四象图，传穆、李以及邵子。又本帝出乎震之说，为后天圆图，内大横图之卦为否泰，反类方圆，则于因易而作图，

非因图而作易。本末源流，灿然明白。不似他家务神其说，直以为古圣之制作，可谓真矣。”（《四库全书总目提要》）也就是说，《周易图说》并不认为河洛图书之类是伏羲、文王制作，而是渊源于易纬，至陈抟才形成的一套东西。就图书与易的关系来说，可以通过《周易图说》明白不是人们据河洛图式而作《周易》，而是人们根据《周易》经传制作了河洛图式。总的说，元人的易学受宋人学风的影响多谈图书，不过元代也有人开始对陈抟一系的图书说加以批评，如陈应润所著之《周易爻变义蕴》，即认为“义理元（玄）妙之谈，堕于老庄；先天诸图杂以参同契炉火之说，皆非易之本旨。……周子无极、太极、二气、五行之说，自是一家议论，不可释易。”（《四库全书总目提要》）所以，《总目提要》说：“盖自宋以后，毅然破陈抟之学者，自应润始。”

元代对道教易学给予继承总结和发展的是俞琰。俞琰著有很多易学著作，今存世的有《读易举要》、《易外别传》、《周易集说》、《书斋夜话》、《周易参同契发挥》、《阴符经注》、《玄牝之门赋》等，其中尤以《周易集说》、《读易举要》、《周易参同契发挥》、《易外别传》的流传广、影响大。因俞琰本是由儒者转变而成的道教学者，而且崇尚朱学也是元代学术思想界的趋势，所以俞琰的易学亦以主朱子《周易本义》之说为标榜。这样，俞琰的易学就兼具了理学家易学和道教易学的两重特点。就对《周易》一书性质的认识来说，俞琰认为：“朱子极论易为卜筮之书，其说详且明矣。愚谓以卜筮观易，则无所不通，不以卜筮观易，则多有不通者焉。”（《读易举要》卷一）显然，这是赞同朱熹的易本为卜筮之书说。另外，朱熹认为汉儒与王弼讲易都失之一偏，所以其讲易虽大发义理，然亦不废象数。俞琰易学也讲天理、众理，以为明象数而理在其中，显然也受到朱学的影响。当然，俞琰易学也有与朱熹易学的不同之处。朱熹关于河图洛书的说法多据邵雍之说，将天地五十有五之数直接等同于河图之数，而俞琰则认为将天地之数、大衍之数等同于河图洛书，是一种附会。他认为易

之数仅有天地之数、大衍之数，而无所谓河洛之数，河洛之数盖源于纬书。关于象数与义理的关系，朱熹置理于第一位，以理为本源，而俞琰则以为义理从属于象数，这是其易学思想与朱熹的重要不同点，这也反映了其易学作为象数学的特点。另外，《易学启蒙》一书讲卦变，而俞琰则认为：“卦变之说，用之占法则可，用之解经则不可，盖忘其本爻之义也”（同上）。俞氏反对以卦变解经，力主本爻之说，有一定见地。构成俞琰与理学家说易最主要不同点的是其对所谓“易外别传”易学的总结发展。所谓易外别传，清人皮锡瑞说：“成帝时刘向校书，考《易》说，以为诸易家说皆主田何、杨叔、丁将军，大谊略同。唯京氏为异党，焦延寿独得隐士之说，托之孟氏，不相与同。据《汉书》，则田何、丁宽、杨叔之学，本属一家，传之施、孟、梁丘，为易之正传，焦京之学，明阴阳术数，为易之别传。”（《经学通论》）可见别传本为以易言阴阳灾异之学，为早期道教吸收而融合成道教，于是有了魏伯阳之学。俞琰于其《易外别传叙》说：“《易外别传》者，先天图环中之秘，汉儒魏伯阳《参同契》之学也。人生天地间，首乾腹坤，呼日吸月，与天地同一阴阳。易以道阴阳，故伯阳借易以明其说，大要不出先天一图。是虽易道之储余，然亦君子养生之切务，盖不可不知也。”其于《易外别传》又说：“人能知吾身之中，以合乎天地之中，则乾坤不在天地，而在吾身矣。”从这些说法中可知俞琰的《易外别传》、《周易参同契发挥》之类的著作所述之易学渊源与魏伯阳的《参同契》，是宋代陈抟邵雍一系易学的发展，其宗旨是借《周易》以讲修炼之术，所以这些著作对于搞清道教易学及宋人有关图式的意义是有帮助的。就俞琰此类著作的哲学思想来说，则是继承了魏伯阳和邵雍等人的思想，对天人一体的思想进行了较系统的说明和发挥。

归结起来，元代易学是对宋代易学的继承，元人研究《周易》的方法和内容基本不出宋人的范围。由于程朱理学地位的确立，元儒说易多以程朱为宗，但就其实际情况来看，则更为尊朱。

由于朱熹的易学本是兼言象数的，所以元人的易学发展了南宋义理之学与象数之学合流的倾向，邵雍等人的象数学和道教易学都得到了进一步的阐发。不过，元代的某些易学家已经开始更注意图书学的渊源和传授系统，对其与《周易》的关系提出异议，这就开了明清学者考辨易图或对图书学进行批评的先河。

第六章

明清易学

第一节 明清易学概说

明清时期，是中国封建社会由盛转衰的时期。中国封建社会发展的这种颓势，反映在政治上，就是封建君主专制的空前强化。自明初起，统治者为了巩固其政治专制，对臣民加紧了思想控制。他们一面独尊程朱，奉宋学（即理学）为正统的官方思想，甚至以八股文取士，规定《四书》以朱熹集注为依据；一面又大兴文字狱，加强了对异端思想和不同学说的排斥与镇压。有明一代，这种思想上的专制固然凭借行政权力钦定了宋学的统治地位，但实质上由于定于一尊的简单化和科举取士对士人注意力的吸引，反而抑制了宋学内在的发展动力。因此，当明清鼎革之际，政治专制力所不及时，这种空疏、迂阔而逐渐趋于僵化的宋学就被富于抗清民族意识、提倡经世致用，并具有反对专制统治的启蒙思想所否定了。

康熙中叶之后，满清的统治已趋稳定，经济正在恢复，民族矛盾逐渐缓和。同时，清朝统治者对士人们一面压制，一面拉拢，扼杀了清初思想界的生动活泼局面。顺康两朝，大狱迭兴。通海案、科场案、《明史》案、《南山集》案，株连极广，为祸惨烈，令人胆战心惊。士人们变得小心翼翼，不敢议论朝政，不敢研究现实，治学的领域愈来愈窄。而康熙皇帝尊崇儒学，提倡编纂书籍，

对士人们诱之以功名利禄，把他们的聪明才智引向对古代经典的整理、诠释上去。于是，清初以黄宗羲、顾炎武为代表的经世之学一变而为强调通经、重视实证但却拘守、烦琐而复古色彩浓厚的“汉学”。这一学术思潮盛行于十八世纪中叶至十九世纪初，即乾、嘉时期；至十九世纪上半期，即鸦片战争前夕方趋于衰落。汉学是作为宋学的对立物而产生的。如果说，明代是宋学的时代的话，那么，清代就是汉学的时代，汉学是有清一代最具代表性的学术主潮。

明清时期易学的发展，与明清时期思想文化发展的主潮是同步的。据《四库全书总目》、《续修四库全书提要简目》，黄寿祺《易学群书平议》的不完全统计，明代有易学著作近200种，清代有460多种。从这些繁多的著作中，我们发现明清易学由两大发展阶段构成：一是宋易阶段，由明初至清初；二是汉易阶段，由清中叶至清末。

明清时期的宋易和汉易，是相互对立的，其名称和内涵，值得我们研究。明清时期的宋易，包括两部分。一是从宋代承袭和发展而来的义理易学，二是从宋代承袭和发展而来的象数易学。象数学派以图书解易，义理学派反对图书之学，着重据《周易》经传文辞去探讨其中的义理。尽管这两派解易的方法不同，但他们都具同一的特征，即都是因经传以明道，不追求经传文字训诂方面的解释，不停留在图书象数上，而是借《易》而阐发其性理之学，因此，他们都属于理学的范围。将明清时期的宋易，简单地当作明清时期的义理易学，将象数学派排除出其中，这种认识，既不符合宋明理学发展的实际，在易学史上也易造成混乱。

明清时期的汉易，是用文献学、考据学的方法治易，它固然与用哲学方法治易的宋易不同，但也有异于历史上的汉易。汉易中充斥了阴阳灾异说和天人感应说，理论上的创新也很突出。而明清时期汉易的主流却排斥迷信，它提倡实事求是，虽然它免不了讲汉易的那一套骛纬之学，但仅仅是祖述，目的只是为了恢复

历史之真。因此，将它称之为汉易，是很不妥当的，容易将它与历史上的汉易混为一谈，正确的称呼最好用考据易学或朴学易。朴学易与理学易或道学易相对，正好揭示出两者本质追求的不同；考据易学与宋易、汉易区别也很清楚。如果着重强调时代性，我们也可以称之为清易，这些名称都较汉易更能表达其区别性特征。

宋易在明清经历了发展和衰落两个阶段。从明初至清初，是宋易的发展时期。这一时期有影响的义理派易学著作明初有胡广等人的《周易大全》，明中叶有蔡清《易经蒙引》，明末清初有孙奇逢的《读易大旨》，王夫之的《周易稗疏》、《周易外传》、《周易内传》、李光地等人的《周易折中》。其中王夫之的成就最为突出，在理论思维上达到宋易的最高峰。有影响的象数派易学著作，明代中叶有来知德的《周易集注》，明末清初有黄道周的《易象正》，方以智的《东西均》、《易余》等，其中以来知德集象数之大成，堪称邵雍后第一人。如果从政治地位的角度来划分明清时期的宋易，王夫之、来知德等可谓为民间易学，他们以创新为特色；明代的《周易大全》、清初的《周易折中》可谓为官方易学，它们以折中为特色，糅合程朱，规范一代，在理论思维上虽然谈不上什么发展、创造，但对当时的易学研究却产生了巨大的影响。其中成就以《周易折中》为最，它兼采各家，取舍公允，就对《周易》经传本身的阐释而言，明清两代可说无出其右者。自王夫之和《周易折中》之后，宋易的发展就基本中止而趋于衰落，虽然其后这方面的著作并不少，但可取者寥寥，其地位和成就很难与崛起的朴学易相比。

朴学易形成于清代雍乾之际，但其源却可上溯至清初。顾炎武治《易》，其《易本音》等著作已开考据易学之先河；黄宗羲兄弟著《易学象数论》、《图书辨惑》，首开图书辨伪之风，他们虽属于宋易中的义理学派，但对于周敦颐、邵雍图书学的揭露，无疑也动摇了兼采象数、义理的朱熹易学的权威，这样，客观上为朴学易取代宋易创造了条件。毛奇龄、胡渭继之而起，他们以破为

特征，著《河图洛书原舛编》、《太极图说遗议》、《易图明辨》，证明《河图洛书》不过是道士的修炼术，是后代晚出之说，而非羲、文、周、孔之旧，给包括宋易在内的宋明理学以致命一击，这是朴学易的发轫阶段。

自此之后，朴学易正式形成。言易者不仅不尊邵、周，就是对王、韩、程、朱也深为不满。他们分为二途：一派以发掘、整理、推演汉易为重点，可称之为汉易文献派；一派以数学、语言学的一些新成就来研究《周易》经传本身，可称之为象数创新派。前者的代表首先是惠栋，他笃信汉学，故其说《易》一以汉人为标准，所著《易汉学》阐述孟喜、虞翻、京房、郑玄、荀爽之说，用力至勤，部分恢复了汉代易学的原貌。但是他以偏概全，未考虑汉代治易各自的家法，认为个个都是如此。另外对汉人易说过于迷信，崇之惟恐不至。其实汉儒说《易》是否全合《易》旨，这本身就值得怀疑。其后张惠言继之而起，他于汉易专治虞翻，将虞氏一家易说发挥尽致，于别家则作为附庸，分别搜择，不相杂厕，其长处是家法明了，其短处是述而不作，无创作之可言也。清末的姚配中可谓为朴学易的殿军，他在所作之《周易姚氏学》中，谓汉易研究惟有郑玄易学最优，至于郑氏间取爻辰、征之星宿为后人所驳斥者，悉皆删去，一字不留。因此其注颇受人欢迎。后者的主要代表为焦循，他著《雕菰楼易学三书》，治易主张“实测”，用所谓“天元术”说明卦爻的运动，用转注、假借去理解经文，因此发明“旁通”、“时行”、“相错”三条易例，得到阮元、王引之等诸多朴学大师的高度赞赏。焦循对汉人并不迷信，对汉人纠缠不休的飞伏、卦气、爻辰、纳甲之类批判尖锐，同时又精于考据，长于算理、音韵、训诂。因此，他的易学既不能全叫汉易，也不能归之于宋易，而对后来的所谓科学易有极大影响，其实质就是新象数派，用一些新花样代替了宋人的图书说，对于《周易》的研究免不了有缘木求鱼之嫌。

乾嘉以后，朴学易著作虽丰，但值得称道的只有辑佚，著名

者为孙堂、马国翰。这时，通过否定宋易而崛起的朴学易，也将面临着被否定的命运了。

纵观明清易学，经历了一个由宋易走向朴学易的发展过程，它的特点是由虚而实，由宏观到微观，由对易学的哲理探讨发展到对易学的文献学研究。它的整个发展过程始终没有跳出封建经学的窠臼。

第二节 宋易在明清的发展和影响

宋易是宋学（亦称理学或道学）的一个组成部分。无论是周敦颐、邵雍的图书象数易学，还是程颐、张载的义理易学，或者是朱熹的折中易学，它们都属于理学的范畴。因此，对于明清时代的宋易，我们就只好从义理易学和象数易学这区别性特征较为明显的两个方面进行分述。

一 明代的义理派宋易

有明一代，程朱理学独尊，也是经学的“极衰时代”。从明初至明中叶，义理派宋易著作很多，但内容空疏，缺乏新见，表现出守宋人之成的时代特征。

明代影响最大的易学著作首推《周易传义大全》，此书为胡广等42人奉敕而撰。明成祖永乐十三年成书，属于明初诏颁天下，统一思想的三部“理学大全”之一《五经大全》的一部。所谓传，指程颐《伊川易传》；义，指朱熹《周易本义》。《周易传义大全》即据此两书而杂采诸家易说而成。其卷首《凡例》称：“《周易》上下经二篇，孔子十翼十篇，各自为卷。汉费直初以彖、象释经，附于其后。郑玄、王弼宗之。又分附卦爻之下，增入乾、坤《文言》，始加彖曰、象曰、文言曰，而别于经。而《系辞》以后，自如其旧。历代因之，是为今《易》，程子所为作传者是也。自嵩山

晁说之始考订古经，厘为八卷。东莱吕祖谦乃定为经二卷，传十卷。是为古《易》，朱子《本义》从之。然程《传》、《本义》，既已并行，而诸家定本，又各不同。故今定从程《传》原本，而《本义》仍以类从。凡经文皆平行书之，《传》、《义》则低一字书以别之。其《系辞》以下，程《传》既阙，则一从《本义》所定章次。总厘为二十四卷。”可知这部《周易传义大全》，其骨架是程颐《伊川易传》和朱熹《周易本义》的机械拼合。经文部分据《伊川易传》原本，而以朱熹《周易本义》合之，各以类从。传文部分，因程《传》所缺，则从《周易本义》。另外，作为所谓大全，该书还吸取了程朱后学的一些成果。朱彝尊《经义考》称：“《易》则天台、鄱阳二董氏，双湖、云峰二胡氏。”天台人董楷著《周易传义附录》、鄱阳人董真卿著《周易会通》，双湖人胡一桂著《周易本义附录纂疏》、云峰人胡炳文著《周易本义通释》，这四部书就是《周易传义大全》之所取资。董楷，南宋人，其学出于朱熹，其书合程《传》、朱《本义》为一编，又采录程、朱二人的遗说附录于其下。胡一桂、胡炳文皆元人，其书皆主朱熹之说。董真卿为胡一桂门人，其书实本之于胡一桂之《纂疏》而广及诸家。《周易传义大全》虽说《传》、《义》并举，但实质还是偏于朱熹《本义》。因此在卷首的《易说纲领》中引朱熹之说，极言“《易》只是与人卜筮以决疑惑”，“言义理以晓人，须得画八卦则甚”，“《易》爻辞如答称”云云，反映了编者浅薄的易学观。至于卷首所列“引用先儒姓氏”，共达130余家，纯属欺世之谈，朱彝尊揭露说：“于诸书（指董、胡四人之书）外全未寓目，所谓大全，乃至不全之书也。”真是一针见血。就是这么一部浅陋敷衍之作，明代二百年科举竟以此取士，成为士人进学的楷模！其对明代易学研究的影响，正如《四库全书总目提要》所云：“其初之不敢放轶者由于此，其后之不免固陋亦由于此。”

私人著述中，较有价值的有《读易余言》五卷，撰者崔銮，字子钟，安阳人，宏治乙丑进士。此书以程《传》为主而兼采王弼、

吴澄之说，与朱熹《周易本义》颇有异同。大旨舍象数而阐义理，认为陈抟所传图书都是推衍象数之学，与《周易》本无关系，诸儒卦变之说也支离无取。

《易经蒙引》十二卷，撰者蔡清，字介夫，晋江人，成化甲辰进士。该书以发明朱熹《周易本义》为主，但所论其实多与《周易本义》不同。如“用九，见群龙无首”，朱熹说，用九是诸卦一百九十二阳爻之通例，“见群龙无首”是此卦六爻都用九者之占辞。蔡清则说，孔子《象传》及《文言》，节节都是主六爻皆用九者言，但《本义》不主此说。又说，若依朱子之说，则于用九之下又当添“六爻皆用九者”一句。“知至至之”与“知终终之”二句，朱熹说上句“知”字重，下句“终”字重。蔡清此书却说，此未必是本文之意，本文下句一“知”字，岂偶然哉？岂姑以对上句而无所当哉？其所驳极是，“知至”与“知终”相对成文，均为动宾结构。“知至至之”即为知道进取的目标，努力实现它；“知终终之”即为知道终止的时刻，及时终止。这种“可以仕则仕，可以止则止”的态度，正是“圣之时者”的夫子自道。朱熹删字为训，殊为不当。人称“朱子不全从程《传》，而能发明程《传》者莫若朱子；清不全从《本义》，而能发明《本义》者莫若清”，并非纯粹溢美之词。蔡清此书对明人易学有一定影响，崔铣《读易余言》，熊过《周易象旨决录》，林希元《易经存疑》，陈琛《易经浅说》等或用其说，或继其书，或受其启发。

明代中期，王阳明心学崛起，其学杂入《周易》，如高攀龙《周易易简说》等就以心言《易》，焦竑《易筌》、方时化《易引》等则以佛经禅学解《易》，但其中也不乏有见者，如李贽的《九正易因》，唐鹤征的《周易象义》等。

李贽（1527—1602年），号卓吾，福建泉州晋江人。他经过二十四年的精心研讨，才完成《九正易因》二卷八册。其书原名《易因》，后听取马经纶的意见：“乐必九奏而后备，丹必九转而后成，宜仍旧名《易因》，而加‘九正’二字即得矣。”从而定名为

《九正易因》。该书卷首有《序》，后为《读易要语》，然后方为正文，按六十四卦顺序分别解说，每卦首列卦象、卦辞、彖辞、爻辞（李认为彖、爻辞是文王所作，故列前），小象辞、大象辞，后为他对经传的综合解说，再后为附录，收入从先秦到明代有关《周易》研究的成果。《文言》、《系辞》、《说卦》、《序卦》、《杂卦》等传，他来不及作释。《九正易因》一书的价值在于李贽对《周易》经、传哲理的探讨。如对乾卦他的阐释是：“大哉乾元，万物资始，既资以始，必资以终，无非统天而何？夫天者，万物之一物，苟非统以乾元，又安能行云施雨，使品物流通，形著而若是亨乎？故曰：大哉乾元。人唯不明乾道之终始，是以不知乾元之为大。苟能大明乎此，则知卦之六位，一时皆已成就，特乘时而后动矣。是故居初则乘潜龙，居二则乘见龙，居三则乘元龙，居四则乘跃龙，居五乘飞龙，居六乘亢龙，盖皆乾道自然之变化，圣人特时乘之以御天云耳。是故一物各具一乾元，是性命之各正也，不可得而同也；万物统体一乾元，是太和之保合也，不可得而异也。故曰乃利贞。然则人人各正一乾之元也，各具有是首出庶物之资也，乃以统天者归之乾时，乘御天者归之圣，而自甘与庶物同腐焉，不亦伤乎？万国保合，有是乾元之德也，何尝一日不咸宁也。乃以乾为天，以万为物，以圣人能宁万国，以万国必咸宁于圣人，不益伤乎”，“天者万物之一物”，这是肯定天体的物质性。他说正是由于万物统一于这个大哉乾元的天，才能行云施雨，使品物流通，这实际是肯定自然的变化正是物质运动的必然结果。乾卦的六位，“乘时而后动矣”，这都是“乾道自然之变化，圣人特时乘之以御天云耳”，他认识到人的主观努力对于客观世界的把握的辩证关系。更可贵的是李贽还提出了如下的一些命题：“一物各具一乾元”，每种物都具有乾卦所说的变化这一本质；“万物统体一乾元”，各种物又都逃不脱乾卦所说的事物是变化的这一规律。这两个命题，已初步接触到世界的统一性和事物的多样性。正因为“一物各具一乾元”，李贽又进而提出“人人各正一乾元也，各

具有是首出庶物之资也”的命题，说“以圣人能宁万国，以万国必咸宁于圣人，不益伤乎”，强调人人平等，人人皆圣，具有强烈的反封建压迫、反传统的思想。如此说《易》，在易学史上恐怕是李贽的创造。在对蒙卦的解说中，他又提出了“圣人与童蒙无异矣”的命题，进一步表达了他的平等观念和民主思想，这些《易》说，不论其是否合乎《周易》经传的原旨，但在思想史上，其光辉却是耀人的。

唐鹤征（1537—1619年），字元卿，号凝庵，常州武进县人，是唐顺之的儿子，所撰有《周易象义》四卷、《周易合义》二卷。他的代表作《周易象义》大旨叙述其父唐顺之之说，主张以象明理。该书卷首载读《易》方法六条：（1）治《易》必须象与理，象与爻合；（2）上下卦宜分开看；（3）一卦必有主爻；（4）互卦最有关系；（5）倒体亦有关系；（6）每卦各有大意。这六条是《周易象义》一书的纲领。

唐鹤征的易学哲学唯物主义色彩很突出。他认为“气”不仅是万物的始原，而且是万物存在的普遍形式。其解大畜卦云：“夫天亦积气耳；六合之内无非气，无处非天。而天下之山，其中未有不虚者。小之虚处皆气，则皆天也。虽谓之山在天中可也。”关于心与人体的关系，他说：“身者心之邪廓也。身之屈伸，纤悉听命于心者，良其身则心必止于邪廓之内，而无复放而外驰矣，又何咎乎！”认为心在人体内部，人体的身子好比心的外城，心是人体不可分割的一部分，而不是什么主观的精神本原。对“心”作出的这种解释，这是对王阳明心学体系的反叛。

《周易象义》也有很浓厚的朴素辩证法思想。其书卷四解归妹卦说：“天地盈虚消息，终无停机，皆时为之。”看到了事物都是永恒运动变化的。卷一释坤卦说：“天下之事无不起于渐而成于积。善恶之殃庆，皆以积也。然其积未始不由渐也。”认识到事物的发展由渐到积，有一个发展过程。释乾卦又说：“阴阳消长之机，间不容发，阳一盈于上，阴即始姤于下矣。盈安得久哉！时至于上，

则阳之盈满极矣。故谓之亢。”不但认为事物有矛盾的两个方面，而且认为对立面是互相转化的。

《周易象义》一书受老、庄影响也很深。如释乾卦说：“返本归无，归根复命，何悔之有，此舜禅禹之时也。”“盖乾言君道也。君如九五，世极治矣。拥五位之尊，享万乘之富，端拱无为。”王者无为，显然从道家思想而来，返本归无，归根复命，无疑已涉道家之旨。

明代其他有可取之处的义理派宋易著作还有杨爵的《周易辨录》、张献翼的《读易纪闻》、潘士藻的《洗心斋读易述》、逯中立的《周易割记》、陈祖念的《易用》等等，但基本取向是步宋人之后尘，有创见者少。

二 明末清初义理派宋易的发展

明末清初，中国进入了一个特定的历史阶段。政治上的鼎革，强烈地震撼了当时士人们的思想；统治者的思想控制，也相对有所削弱。这些，导致了学术上的百家争鸣，易学又一次出现了空前的繁荣。这一期间义理派宋易的代表主要有二：一是王夫之，一是李光地。他们的易学著作，从不同的方面为宋易的发展作出了贡献。

王夫之（1619—1692年），字而农，号姜斋，湖南衡阳人，因晚年隐居衡阳石船山，故世称船山先生。

王夫之自二十八岁起始有志于读《易》，至年三十避兵乱于南岳莲花峰，益深究《易》理，而成《周易稗疏》四卷，《周易考异》一卷。次年，王夫之起兵于衡阳，投身于反清复明运动，满腔忠义而屡受挫折，直到瞿式耜殉节于桂林，严起恒受害于南宁，南明瓦解，才决计“退伏幽栖”，以“亡国孤臣之悲愤”，倾心于研究《周易》。年三十七时，开始在晋宁山寺写作七卷《周易外传》。年五十八时，居湘西草堂，完成《周易大象解》一卷。嗣后

数年，又陆续写成《思问录》内外篇与《张子正蒙注》。年六十七时，从游诸生求为解说《易》道，遂于病中勉为作《周易内传》六卷。又作《周易内传发例》一卷，并于次年重定完毕。

王夫之治《易》，前后共达四十年之久，写成易学专著六部之多，还有与易学关联较大的《思问录》、《张子正蒙注》两书。至于以《易》说理、评史、论政、言志而散见之于其他哲学、史学、政论、诗文中者，如《读四书大全说》、《尚书引义》、《庄子通》、《俟解》、《读通鉴论》、《续春秋左氏传博议》等，更是不胜枚举。他的易学成就，主要并不在对《周易》本身的研究上，而是在借《周易》构建一个庞大精深的哲学体系上。

王夫之对《周易》本文有精到研究的著作，是其早年所作的《周易稗疏》、《周易考异》，这是他读《易》之时的随笔札记。每条只举经文数字标目，不全载经文。遇有疑义之处，就进行考辨，不逐卦逐爻一一尽为之说。其大旨不信陈抟之学，也不信京房之术，对于先天诸图、纬书杂说极力排斥；同时也不空谈玄妙，附合老庄之旨。如《稗疏》卷三论京房、邵雍之学贻害后世，曰：“京房背焦贲之师说，以崇谶纬，邵康节阴用陈抟之小道而仿丹经，遂使‘天一生水’云云之遁辞，横行天下，人皆蒙心掩目奉之为理数，……是释经之大蠹，言道之荆棘也。不容不详辩之。”其考证《四库总目提要》称之为“言必征实，义必切理，于近时说易之家为最有根据”。如引《礼》人君至，命士黄裳，下士杂裳以证坤六五黄裳之美，引《左传》班马证震卦“乘马班如”当读乘为去声，引《兵法》前左下后右高证师卦“师左次”，以及河图蓍策之辨，都很具条理，不失为征实之学。当然，其中也有偶然失考之处，如解说讼卦“鞶带”时认为带无鞶名，鞶为鞶纆、是车饰云云，这是不合乎事实的。

王夫之在易学上最具代表性，易学思想最为深邃的是他后来所作的四部易著：《周易外传》、《周易大象解》、《周易内传》、《周易内传发例》。这四部至为重要的易著，《四库全书总目》不收。原

因有二：一是出于政治上的忌讳，因为其中有亡国遗臣之思；二是易学观点不同所致，《总目》的编纂者多系朴学家，对义理易不感兴趣。

《周易内传发例》为船山易学的最后一部著作，也是船山易学的纲领性著作，王夫之在这一著作中将自己的整个易学思想概括为：“以乾坤并建为宗，错综合一为象；彖爻一致、四圣同揆为释；占学一理、得失吉凶一道为义；占义不占利，劝戒君子，不渎告小人为用；畏文、周、孔子之正训、辟京房、陈抟、日者、黄冠之图说为防。”“宗”、“象”、“释”、“义”、“用”、“防”，六者是一个整体。其中“宗”是王夫之易学的核心，“象”，“释”、“义”、“用”、“防”则从不同侧面烘托了这一核心思想。

乾坤并建统宗全《易》，是船山易学的出发点与归宿点，在他全部有关著作中，他始终坚持把这一理论作为自己解《易》的最基本原则，并对之进行了反复详尽的解说与阐发。这一理论首见于《周易外传》，也俱见于他的《周易内传》、《周易内传发例》、《张子正蒙注》、《读四书大全说》等重要著作中。

王夫之认为，阴之于阳、阴阳二气的统一体“太和细缊之实体”之与万物，都是同生共有的关系，其间并无先后生成之序。这种哲学观用其乾坤并建理论来表示，就是乾与坤，乾坤与《周易》其余六十二诸卦，也都是同生共有、并立浑成的关系。他这一理论是通过批判《序卦》的生成论而系统提出的。其《周易外传》卷七云：“抑无不生，无不有，而后可以为乾坤。天地不先，万物不后。而《序卦》曰：‘有天地，然后万物生焉’，则未有万物之前，先有天地，以留而以待也。是以知《序卦》非圣人之书也。”他认为六十四卦之相次排列，只是“顺太极之浑沦而拟其动静之条理”，其实并无先后顺序可言。“博观之化机，通参之变合，则抑非无条理之可纪者也。故六十四卦之相次，其条理也，非其序也。”那么，六十四卦又是以何种原则来体现这种“化机”、“变合”的条理呢？这就是“乾坤并建而捷立，以为大始，以为成物。

资于天者皆其所统，资于地者皆其所行。有时阳成基以致阴，有时阴成基以致阳。材效其情而情无期，情因于材而材有节。”乾坤并建之时，也就是万物生成之际，无物无乾坤，无物无阴阳，而万物的繁然纷杂，变化无期，也都有阴阳胜负屈伸的结果。

乾坤并建的基本内涵有三。第一是认为乾坤二卦“时无先后，权无主辅”，阳者不多，阴者不寡，相并俱生，互依为体。《周易外传》卷五说：“乾坤并建于上，时无先后，权无主辅，犹呼吸也，犹雷电也，犹两目视、两耳听，见闻同觉也。”《张子正蒙注》卷七说：“《周易》并建乾坤于首，无有先后，天地一成之象也。无有地而无天、有天而无地之时，则无有乾而无坤、有坤而无乾之道。”这种并建之乾坤实际上就是“太极”，故《周易外传》卷五说：“如实言之，则太极者乾坤之合撰。”在船山的哲学体系中，太极就是阴阳浑合的太和细缊之气，是充塞两间的物质性实体，正如《内传》卷五所说：“阴阳之体，细缊相得，和同而化，充塞于两间，此所谓太极也，张子谓之太和。”这实际就说明并建的乾坤阴阳二气乃是世界统一性的物质性基础，是“大化繁然”的广大现象界之所从出。乾坤并建理论的另一层内容就是：《周易》六十四卦、三百八十四爻，每爻每卦中皆有阴阳。皆有乾坤，即“皆有太极”。王夫之认为“一爻之中，有阴有阳”，无论爻象最终是以阳爻一的形式出现，还是以阴爻--的形式出现，其自身永远是阴阳阖辟施受的矛盾统一体，并非“判然一分而遂不相有”。这就是所谓“乾坤之互为质性，不爽夫太和也”。推及一卦乃至六十四卦，《外传》卷五说：“其为刚柔之相摩，荡为八卦者，无往而不得夫乾坤二纯之数也。其为八卦之相摩，荡为六十四卦者，错之综之，而十二位之阴阳亦无不备也。”卷七说：“乾坤有向背，六十二卦有错综，众变而不舍乾坤之大宗。”简言之，这就是“易有太易”，即并建之乾坤寓于易卦全体之中。乾坤并建理论的第三层含义就是“太极有易”，即易卦之全体乃并建之乾坤的自身展开。王夫之通过论述乾坤与其他各卦“明晦同轮而源流一水”的体用一致关系，

进一步阐发了他对本体与现象关系的见解。其一，太极“有于易以有易，莫得而先后之”，太极与易同时存在，无分先后，但“惟易有太极，故太极有易”。其二，“常一而变万，变万而常未改一”，太极与易是“一本而万殊”，“同归而殊途”。他在《外传》卷六中曾就未济卦作有如下发挥：“始于道，成于性，动于情，变于才；才以就功，功以致效，功效散著于多而协于一，则又终合于道而以始。是故始于一，中于万，终于一。始于一，故曰一本而万殊；终于一而以始，故曰同归而殊途。”这里的逻辑结构是一而万，万而一；万是一的自身展开；而一又寓于万。其三，“乾坤并建以为体，六十二卦皆其用”，太极与易是“用此以为体，体此以为用”。并建之乾坤，实由“合六十四卦之德”而来，有各卦“运以无方无体之大用”，才有纯乾纯坤并建之体。这就是“由用见体”、体在用中。并建之乾坤既合六十四卦之德以为体，则必“达乾坤之化于六十有二”以为用。这就是“体以致用，用以备体”。王夫之的乾坤并建之说内容深刻，意义重大，它不仅包含了“一种思想上的民主精神”，而且一定程度上是其哲学本体论体系结构基本构架的易学反映，是他借助《周易》的固有概念和卦爻符号表示其抽象哲学义理的“代数学”。

王夫之“以乾坤并建为宗”，易主义理，但他并非完全否定象数，而是主张以“错综合一”之“象”来说明“乾坤并建”之理，把错综看作是乾坤并建的展开过程。相错，指两卦同位之阴阳爻全部相反相对，如乾☰和坤☷，屯☳和鼎☱。王夫之认为，“《周易》并建乾坤以为首，而显其相错之妙”（《周易外传》卷五），“错因向背，同资皆备之材”（同上卷七），“错者，同异也”（《张子正蒙注》卷三），“其错也，一向一背，而赢于此者诎于彼”（《周易内传》卷五）。相错之卦，就其显而现者而言，“阳消则阴长，阴消则阳长”，“或隐而消，或见而长”（《周易外传》卷七）。这样，由相错之象引伸出向背、同异、赢诎、消长等一系列概念，说明整个物质世界的客观性以及事物之间的相互联系，说明阴阳

消长之见以及由此产生矛盾的均衡与不均衡状态。相综，指一卦之爻位上下颠倒而构成另一卦的两卦关系。王夫之认为，“《易》以综为用”，综卦呈上下、升降、往来之象，是对客观世界生化不息的真实反映。客观世界此往彼来，彼往此来，“往来相乘而迭用”；事物的发展，有生则必有死，有荣则必有枯，有新则必有故。而其决定性的环节在于细缊、摩荡与分剂。王夫之说：“《易》之为象，乾、坤，坎、离，颐、大过，中孚、小过之相错，余卦二十八象之相综，物象备矣。”“错”喻物象间或同或异、或始异终同、或始同终异的联系；“综”喻事物屈伸往来，生化不息的运动发展变化。错“羸此拙彼”已具“消长之几”，综“通参变合”而显“化机”之“神”。而“错者捷错，综者捷综，两卦合用。四卦合体，体有各见而用必同轴”（《周易外传》卷七）。这样，《周易》六十四卦便构成了一幅错综复杂、化生万变的关系之网，但追其源，则皆为乾坤并建之固有。“故乾坤有向背，六十二卦有错综。众变而不舍乾坤之大宗”。

如何看待《周易》经传之间的关系呢？王夫之坚持“彖爻一致、四圣同揆为释”，认为要“即象见彖，即彖明爻，即彖爻明传，合四圣于一轨”（《周易内传发例》）。他认为，《易》之全体在象。《易》因乎象而成彖，因乎爻而有彖材之用，因乎辞以著其既成之象及其变动所必有之情。因此，从全体意义上说，一部《周易》经传，象、彖、爻、传合于一轨，是一个不可分割的整体；从局部意义而言，每一卦彖、爻、辞合一，也是一个相对独立的有机整体。王夫之这一认识，表明了其易学的家数。北宋以义理说《易》者，认为四圣作《易》之旨同揆。如程伊川、张横渠，于释卦爻之际，往往将象、彖、爻、传融而为一。而主张以象数阐《易》者，则认为四圣作《易》，其旨各别。如邵雍便认为伏羲《易》与文王《易》不同，前者为先天，后者为后天。朱熹于《易》推崇邵雍先天之学，认为四圣是互不关联的。所以王夫之在《周易内传发例》里直斥之为“朱子……于《易》显背孔子之至教，

……舍周公以从术士苟简之术也”，说：“善崇朱子者，舍其注《易》可也。”显然，从方法论上讲，王夫之的易学是走着义理易的路径，故其在《周易内传发例》中历评各家易学，而卒归宗于张载。

上述四部易著，不但是王夫之易学的代表作，也是义理派易学哲学发展的高峰。它们尽管体例不同，但实质是一致的。从体例上说，《外传》“以推广于象数之变通，极酬酢之大用”；《内传》“守彖爻立诚之辞，以体天人之理，固不容有毫厘之逾越”；“至于《大象传》，则有引伸而无判合”。《内传》尽管“守彖爻立辞之诚”而“不容有毫厘之逾越”，表面上与重“推广”、“引伸”的《外传》、《大象解》不同，但实际关键仍在于“体天人之理”，并非纯粹就《周易》而言《周易》。所以，它们“正可以互通之”。借《周易》而“体天人之理”，“推广”、“引伸”、营造出自己庞大、精深的哲学体系，这正是船山易学的特色。

李光地（1642—1718年），字晋卿，号厚庵，因曾于家乡筑榕树书舍，故又号榕村，谥文贞。福建安溪人。他是清初有影响的政治家和理学名臣，又是官方的正统易学家。他著有《周易通论》四卷，《周易观象大旨》二卷，《周易观象》十二卷，《象数拾遗》，又奉康熙敕命，主编成《周易折中》二十二卷，在有清一代起到集易学研究之大成的作用。

李光地于易学，最尊朱熹，其次为程颐。但程、朱重在阐述《周易》的义理，而李光地则尤重阐述《周易》的实用，尽力使易学服务于封建统治。据《文贞公年谱》记载，一次康熙帝问及《周易》鼎卦“鼎覆餗”之义，他说：“《易》例以九四应初六者多凶，为居大位而昵匪人也。以九四承六五者亦多凶，为位近君而任刚德也。鼎四即犯二例，又卦中三阳者鼎腹至四则腹满矣。物不可满，满则必覆。禄位固尔，功名亦然，即学问有自满之心，德必退矣。”本来《系辞下》是如此解释的：“子曰：德薄而位尊，知小而谋大，力小而任重，鲜不及矣。《易》曰：鼎折足，覆公餗，其

形渥，凶。言不胜其任也。”说鼎之足折断，公之菜肴（饔）全被倾覆，鼎身沾濡一派嵬岷，这是指力不胜任以致僨事之象。李光地为了引起康熙的警戒，却释作“满则必覆”。康熙结果为之“悚然，嘉许者久之”。以易学致用，以性理说《易》，这是李光地易学的一大特色。

《周易通论》是李光地以宋明理学阐发易理的著作。全书四卷，计七十篇。首篇《易本》，为程朱易学探本求源，大张宋学，以为《易》宗。其次《易教》，叙述《易》学流布，称宋以来作《易》者以理教人。以下论说卦爻象象之时、位、得、应和河图洛书，以及占筮挂扚、正变环互，无不条析其意，而推明其所以然。前两卷阐述《周易》上下经大旨，三、四卷详论《系辞》、《说卦》、《序卦》、《杂卦》之义。为文平正畅达，无艰涩之语。凡所论叙，多得宋学精微，为世所重，尤其是其论复、无妄、离、中孚四卦为圣贤之必学，都是以消息盈虚观天道而修人事，时人许为“尤发前人所未发”。其《论卦有主爻》、《论卦爻占辞》等篇，实可启迪后学，推动易学之研究。

《周易观象》是李光地又一部易著，该书主发明易理，并证以易象，但认为邵雍的先天图书之学是《易》外别传，故极少言及。全书录彖辞、象传、象传、说卦传等，分句或分段以阐释之。其论证彖辞所取，断之为或有直用其爻义者，或有通时宜而爻义吉凶准以为决者，而彖传则从卦体、卦德、卦象类释之。象传则表两象之义，卦之命名所取不一。其书虽义宗程、朱，但训诂犹有汉人遗风。《文言传》“九四重刚而不中”句，朱熹《正义》以为“重”字衍文，《观象》不取。“后得主而有常”句，程颐《易传》坤卦卦辞以“主利”断句，朱熹《本义》因之，认为《文言》此处有阙文，“主”下当有“利”字，《观象》也不从。“坤道其顺乎”句，朱熹《本义》以顺为慎字之通借，《观象》也不从。这些都摆脱了宋人随意改字增字删字为训的陋习。李祖陶在《国朝文录》中说“文贞之学本之朱子而能必知其意，极推透以畅其旨，不

阿附以盖其失”，“安溪（指李光地）宗宋子而能别白其是非”，还是有一定道理的。《周易观象》仍用注疏本，不从朱子古本，这说明其成书当在康熙五十四年之前。

有清一代影响最大的义理易著是李光地主持编纂的《周易折中》。康熙帝不满于明代《周易大全》的杂驳，为了平息宋易中义理派和象数派的论争，特命“素学有本、易理精详”的大学士李光地修《周易折中》。该书从康熙五十二年动手撰写，越二寒暑，至五十四年春告成，共二十二卷。该书名为“折中”，就是将诸家之易说折中于程朱，尤其是折中于朱熹《周易本义》，这是康熙和李光地的理学倾向在易学上的反映。

《周易》计有经上下两篇、传十篇，原本各自为编。至费直、王弼，方以传文《彖》、《象》、《文言》附经。这种经传合编的作法，为孔颖达《正义》、程颐《易传》所采纳，治袭了近千年。一直到吕大防、晁说之、吕祖谦方提出异议。朱熹《周易本义》采用吕祖谦本，将经、传分开，明初修《周易大全》，程《传》、朱《义》并用，而以世次，先程后朱。所以破析《本义》，以从程《传》之经传次序。而《周易折中》于易，虽然并尊程朱，但二人位次刚好与《周易大全》相反，是先朱后程，以朱熹为主，所以经传次序全根据《本义》，将《彖》、《象》、《文言》从经文中分出，各自单立成篇。这种做法，与李光地的私人易著是不同的。

朱彝尊对《周易大全》有“至不全之书”的讥讽，《折中》于此尤为注意，具有集历朝历代各家各派易学之大成的特色。该书有《纲领》一篇，总论作《易》、传《易》源流，《易》道精蕴，经传义例，读《易》之法以及易学史上诸家醇疵。其中不但突出了程朱之说，而且认为“历代诸儒叙述源流、讲论指趣，其说皆不可废”，“周子张子邵子皆于易理精邃，虽无说经全书，而大义微言往往独得”，因此“并以世次义类”相叙，以“与程朱之言互相发明”。除程朱周张邵五人之说外，《纲领》还收集了司马迁、班固、王弼、王通、孔颖达、蔡元定、许衡、胡一桂、吴澄、薛瑄、

蔡清、王应麟等人之说。在正文中，《折中》所采上自汉晋，下迄元明的诸家易说达二百二十家之多，所谓“二千年易道渊源皆可览见”，确实不为虚言。

《折中》解《易》，在经传后首列朱熹《本义》，因为李光地等认为《易》之本义为朱熹所独得；而义理程颐《易传》为详，故以程《传》次之。他们认为程朱“实继四圣而有作”，是继伏羲、文王，周公、孔子以后易学成绩最为突出的二人，故以其说系于经传之后。值得注意的是，《周易》六十四卦，只有乾坤两卦的解说是从卦辞后开始的，先列朱子《本义》，再接以程子《易传》。而其他六十二卦则是先解说卦象，再解说卦名卦辞。其说卦象用程《传》，因为程《传》都是先以《序卦》为说，说卦辞时才又先《本义》、后程《传》。《折中》这种处理实际是仿效《文言》解乾坤两卦之例。我们如果看到后六十二卦卦象后用程《传》为释，就以为《折中》解《易》以程《传》为主，《本义》次之，这是不符合实际的。

在《本义》和程《传》以后，《折中》又立“集说”一目，兼收汉、晋、唐、宋、元、明其余诸家之说有益于经者；对于其说与朱程判然不合者，又本着广见多闻的原则收进，以备稽异阙疑之用。如乾卦“乾，元亨利贞”下，《折中》在“本义”、“程传”之后，就是“集说”，采录了孔颖达、邵雍、胡炳文、蔡清、林希元以及《朱子语类》诸说。然后再加案，或在一卦之末，立“总论”一目，表达己意。

《折中》对各家易说的取舍是以朱子易学为标准的。它认为汉晋间说《易》者大抵浸淫于象数之末流而背离其宗，王弼注能破除汉易互卦、纳甲、飞伏之陋习而专门从义理的角度来阐发《易》理，所以隋唐以后王注能通行于世。但是王弼注所阐发的《易》理，有一些是老庄思想，不全合乎圣人之道，所以程颐《易传》起而王弼说又废。《折中》认为溺于象数而枝离无根者固然可以抛弃，但《易》之为书，其实是源于象数，并非其他专言义理

之书可比。象焦贛、京房这样穿凿太过的象数易学应该否定，但对于邵雍所发明的图卦蓍策是易学的本根，不应以一般之象数目之，所以朱熹表彰推重，将其与程《传》并称，《本义》实际就是参照程、邵两家以成书的。而后之学《易》者，不论是谈义理，还是谈象数，都应该折中于朱熹。朱熹与程颐说《易》旨趣有所不同，一是以为《易》乃圣人卜筮之教，一是以为《易》乃圣人说理之书。《折中》在肯定朱熹的前提下，又认为程颐所说都是修身齐家治国平天下的道理，平易精实，在政治教化上有补于学者。所以它采取调和的态度，其说解先以朱熹《本义》为主，其与程《传》不合者，则稍为折中。对于“集说”中其他诸说，也在“案”或“总论”中参合研核，并为折中。当然，“案”和“总论”还有许多编、撰者间出己意，发前人所未发的地方。如乾卦卦辞“元亨利贞”，《折中》在“本义”、“程传”、“集说”后加案说：“乾坤之元亨利贞，诸儒俱作四德说，惟朱子以为占辞，而与他卦一例，其言当矣。然四字之中虽只两意，实有四层。何则？元，大也。亨，通也。利，宜也。贞，正而固也。人能至健，则事当大通。然必宜于正固，是占辞只两意也。但《易》之中有言小亨者矣，有言不可贞者矣。一时之通其亨则小，惟有大者存焉而后其亨乃大也。是大在亨之先也。轻轻之固固则非宜，惟有宜者在焉而后可以固守也，是宜在贞之先也。其在六十四卦者，皆是此理。故其言无亨者合乎此者也，其但言亨或曰小亨者次乎此者也。其言利贞者合乎此者也，其言不可贞、勿用永贞，或曰贞凶、贞厉、贞吝者反乎此者也。乾坤诸卦之宗则其亨无不大而其贞无不宜。文王系辞备此四字，故孔子推本于天之道、性之蕴，而以四德明之，实所以发文王之意。且以为六十四卦详略偏全之例，非孔子之说异乎文王之说，又非其释乾坤之辞独异乎诸卦之辞也。学者以是读朱子之书，庶乎不谬阙旨矣！”“元亨利贞”四字一般都从《文言传》，解作四德。而朱熹却解作占辞，作元亨、利贞两意解。《折中》为了维护朱熹说，说两意中义有四层，曲意调和朱熹

两意说和《易传》四德说的矛盾。这是由作者尊孔又宗朱的矛盾决定的。

卦变说历来是象数派和义理派争论的一个焦点。苏轼《东坡易传》和程颐《易传》都根据《说卦》，认为“卦之变皆自乾坤”。而汉人虞翻从象数出发，认为别卦可以生卦，不但乾、坤，而且坎、离、复、姤、泰、否、临、遯、观、夬，甚至讼、艮、师、晋、无妄、噬嗑也可以生卦。唐人侯果就说颐卦由观卦变来。朱熹受了象数派的影响，其《周易本义》说：“随，从也。以卦变言之，本自困卦九来居初，又自噬嗑九来居五，而自未济来者兼二变。”将一个随卦，竟造出如此多的来源。《折中》在《彖传》的“集说”里引王宗传说进行了批驳，“或曰：易家以随自否来、蛊自泰来，其义如何？曰：非也，乾坤重而为泰否。故随、蛊无自泰否而来之理。世儒惑于卦变，殊不知八卦成列，因而重之，而内外上下往来之义已备乎？其中自八卦既重之后，又乌有所谓内外上下往来之义乎？”并加“案”说：“王氏说最足以破卦变之支离，得易象之本旨。”这里，虽然没有点朱熹之名，但其实批评是包括朱说在内的。又如讼卦，朱熹《本义》说：“于卦变，自遯而来，为刚来居二而当下卦之中。”《折中》在“集说”中引用孔颖达云：“刚来而得中，辅嗣必以为九二者，凡上下二象在于下象者则称来。故贲卦云柔来而文刚，是离下艮上而称柔来。今此云刚来而得中，故知九二也。且凡云来者皆据异类而来，九二在二阴之中，故称来。”其“案”又说：“《彖传》中有言刚柔往来上下者，皆虚象也。先儒因此而卦变之说纷然。然观泰、否卦下“小往大来”、“大往小来”云者，文王之辞也，果从何卦而往，何卦而来乎？亦云有其象而已耳。故依王、孔注疏作虚象者近是。”从这些解说看，《折中》认为别卦是不能生卦的。在卦变问题上，它没有从朱熹说，坚持了《说卦》的立场，这是很有见解的。

《折中》广录异说，对于读者择善而从，很有好处。屯卦六二爻辞“女子贞不字，十年乃字”之“字”，《折中》既首列朱子

《本义》“字，许嫁也”，又次以程《传》“苟贞固不易，至于十年，屯极必通，乃获正应而字育矣”，并又于“集说”引入云“伊川说作字育之字”。许嫁与字育二义并存，便于读者取舍。事实上，朱说误，字乃女子生子之意，程说为是。《折中》的这种处理，提高了该书的实用价值。

从总体上说，《折中》虽然在体例上尊朱，列《本义》为首，又附录《易学启蒙》等于后，但在解说中它还是以言义理为主，汉易的穿凿附会之辞，图书学的支离曼衍之说基本不取。有清一代，就对《周易》本文研究的全面信实而言，可以说无出其右者。李光地的易学，一传为杨名时，有《周易札记》二卷；再传为夏宗澜，有《易义随记》八卷，《易卦札记》二卷，虽然递相祖述，而其宏深简括，都不及李光地。

明末清初有影响的义理派易著还有孙奇逢的《读易大旨》五卷。孙奇逢（1584——1675年），字启泰，号钟元，晚年自号岁寒老人，保定容城人，是明末清初著名的理学家。鼎革后流寓河南夏峰，辟兼山堂读《易》，即著《读易大旨》。书名题“读易”，是自谦之辞，言只是“学习”而已，不敢自云有何发明。所谓“大旨”，据义例，是“撮其体要”、“原非逐字逐句作解”之意。《读易大旨》有三无道人李崱跋，题“辛丑阳月三无道人古雄州姻弟李崱拜识”，辛丑当为顺治十八年辛丑（1661年），李崱为孙奇逢所从学《易》者。该书原无自序及凡例，盖书成之后，付门人耿极订正，未及写出。耿卒后，稿归孙奇逢曾孙用正。孙用正在书前冠以义例五条，谓“述曩时所闻，及散见各集中者，汇冠卷首，以备发凡起例之义”，当仍为孙奇逢的见解。孙奇逢说《易》，不显攻图书，也无一字谈及图书，往往以象传通一卦之旨，再由一卦通六十四卦之义。所有的训释，都先列己说、后附旧训。大意发明义理、切近人事，借《易》来表达他的自然哲学和社会哲学。如论否泰、剥复、革鼎的无穷变化循环，卷首《总论》说：“自乾坤之后，始涉人道。经历六坎，险阻备尝，内有所畜，外有所履，

然后致泰。而泰之后，否即继之。剥复、革鼎，相环无穷。以此知斯人之生，立之难而丧之易；国家之兴，成之难而败之易；天下之治，致之难而乱之易。此又序《易》者之深意，而亦天地自然之理也。”又说：“平陂往复者，天运之不能无。艰贞勿恤者，人事之所当尽。天人有交胜之理，外其交、履其会者，也尽变化持守之道。”“天田两失，飞跃不乘，而水火不灾，蛊革不蚀。若一倖之天运，以为无预于人事，则圣人之《易》，可无作矣。”变化循环，是上至天道、下至人道的普遍规律，君子尽管处于艰困交会之中，仍然要“变化持守”，尽人事而不屈从天命。四库馆臣评论说：“其平生之学，主于实用。故所言皆关法戒，有足取焉。”

刁包（1603—1669年），字蒙古，号用六，河北祁州人。著《易酌》十卷，其《自序》云：“国家以制科取士，其始程之《传》、朱之《本义》，盖尝并列学官；其既也，厌博而就约，避难而趋易，于是专主《本义》，程《传》不得而与焉，义理之存者盖寥寥也。包也有忧之，窃以为学《易》者学画学彖学爻，功夫固有次第，使非肆力于孔子之《翼》以求作《易》者于忧患之中，则羲之书、文之彖、周公之爻槽如也；使非肆力于程子之《传》以求赞《易》者之心于韦编之外，则孔子之《翼》槽如也。夫是以矻矻穷年纂辑成书，大都以孔子《十翼》为三圣之阶梯，以程子《传》为孔子之阶梯。或录其辞而表章之，或述其辞而推广之，而亦间以朱《义》补程所未备，而间以诸儒及己意补程朱所未备。总之，酌朱以合于程，酌程以合于孔，酌孔以合于羲、文、周公。”该书推阐《易》理，基本上可称为明白正大，足以羽翼程朱，在宋易著述中，实深有所得。

陈梦雷，字省斋，闽县人，顺治己丑（1649年）进士，康熙甲戌（1694年）编成《周易浅述》八卷。大旨以朱子《周易本义》为主，参以王弼注、孔颖达疏以及苏轼《东坡易传》、胡广《周易大全》、来知德《周易集注》。诸家未有说者、及其所见与诸家不同者，则抒己见以申明之。陈梦雷认为，《易》之义蕴虽多，

大抵为理、数、象、占四者。谓“有是理乃有是数，有是数即有是理。……数不可显，理不可穷，故但寄之于象。……知象则理数在其中”；“有象即有占，……占即在象中”（《凡例》）。这是此书的纲领，也是作者的基本易学思想。故其所持论多切于人事，无诸家言心言天，幻眇支离之说。其论理虽多尊朱熹，却不取其卦变之说；取象虽兼采来知德，却不取其错综之论。卷末所附三十图，乃友人杨道声所作，可以置诸不论。

其他可取之书还有张英撰《易经衷论》二卷，李塨撰《周易传注》七卷，沈起元撰《周易孔义集说》二十卷等。

三 义理派宋易在清中叶以后的影响

义理派宋易在清初仍占统治地位。康熙命李光地修《周易折中》，虽然已看到汉、宋易之争已起的事实，欲“兼收并采、不偏异同”，将“数百年分朋立异之见，至是而尽融”，但其实还是以义理易折中诸家。至乾隆之时，由于朴学易大兴，义理易消退，官方易学的态度有了明显的转变，这突出表现在乾隆二十年（1755年）傅恒等人奉敕撰修的《周易述义》上。

该书共十卷，因为内容大多以推阐《周易折中》之蕴，故乾隆帝赐名为《述义》。其撰书大旨，乾隆也指定“于宋易、汉易，酌取其平，探义文之奥蕴，以决王郑之是非”，使“千古易学，可自此更无异议”。如果说《折中》是以义理宋易折中诸家，而《述义》却是将汉宋易学糅合掺杂到一起。如其注屯卦卦辞“元亨利贞，勿用有攸往，利建侯”，曰：“内震外坎，动而遇险，故为屯，中互艮坤，震阳始，坤顺之，故‘元亨’；坎润下，艮止之，故‘贞’也。坤为众，震帅之，故‘有攸往’，遇艮而止，故曰‘勿用’。初得民，故为‘侯’，五与同德，故‘建’之也。”“中互艮坤”云云，是汉人惯用的“互体”之说。接着又说：“多难之世，安民为先，必以仁心达为仁政……”。这就是宋人注《易》的口吻

了。如其于乾卦发例说，诸爻皆龙而三称君子，明易之立象，皆人事也。但于取象，又多从变爻。解乾九二曰：九二刚中，变离，文明；解坤初六曰：变震，为足，有履象焉。又更有兼取变爻与互体为说者，如解讼卦九四曰：乾初复体，互巽为命，变艮为谕，艮，止贞也。这种所谓“融会群言，撷取精要”，实际较之《折中》是一大倒退。

义理派宋易在乾隆以后内无发展动力，外有朴学易的攻讦，官方的支持提倡又自此以后消散，故一蹶不振，趋向于衰退，难以与方崛起的朴学易抗衡。

清中叶较有影响的义理派易学家有程廷祚。程廷祚(1691——1767年)，字启生，号绵庄^①，晚年又号青溪居士，江苏上元（今属南京市）人。曾从李塨问学，是颜、李学派的重要弟子，清代著名的理学家。程廷祚一生以大部分时间置身于《周易》研究，先后撰写了《程氏易通》十四卷，《彖爻求是说》六卷，《易说辨正》四卷^②。另外，在《青溪文集》中还保存了大量的研讨《易》学的论文，直到晚年，他还用了整整十年的时间，撰写了其易学代表作《大易择言》三十六卷。该书“因桐城方苞绪论，以六条编纂诸家之说”：第一是“正义”，指合乎经义者。第二是“辨正”，订正前人异同。第三是“通论”，指所论在此，而义通于彼，以及旧说不合经义而理可通者。第四是“余论”，指一言有当可资发明者。第五是“存疑”。第六是“存异”。皆旧人舛舛之文，似是者谓之疑，背驰者谓之异。六条之外，凡有作者意见，都以“愚案”别之。其说卦，以健、顺、动、入、陷、丽、止、说为八卦之本义；又察重卦以反对，依万物以相反而成，求卦之真解；又稽六位以贵贱，据《系辞》辨贵贱者存乎位之旨；又以本爻求爻义，力破承乘比应诸旧解；又以《彖》、《象》二传明彖爻之辞，不

① 《四库总目提要》谓程廷祚字绵庄，《清史稿》谓其字启生，他书也皆云其字启生，号绵庄。今从《清史稿》说。

② 据《清史稿艺文志及补编》。

违孔子《易》说。四库馆臣称其“力排象数之学，惟以义理为宗”。胡适《颜李学派的程廷祚》一文也说：“程廷祚在《易》学上用力最久，他一面抛弃了邵雍、周敦颐、朱熹的象数之学，一面他也不承认两汉的互卦、卦变、卦气之说。”

程廷祚的易学，最为突出的是他对《周易》义理的探讨，即他的易学哲学思想。他在《青溪文集·易论》中说：“夫道在天下其蕴岂不大哉！三代而后，老氏以‘长生’为道，偏于乐也（自注：乐在不死）；释氏以‘无生’为道，偏于畏也（自注：畏有生之为累也）；皆非所以为道也。准以文、孔之义，则《传》之一言尽之：‘生生之谓易’是也。”他认为，道家所主张的“长生”、“久视”，佛家所主张的“无生”，都不符合客观规律——道。这种道就是《易传》所说的“生生之谓易”。只有“生生”，才能“富有”，才能“推而至于不可穷”，才能“日新”，一言以蔽之，只有“生生”，才是“为道之至者”。这是对《周易》本质的深刻认识。在此基础上，他又在《大易择言·系辞上传案语》里对动与静的辩证关系作了精彩的论述：“阴阳各有动静，固非动而生阳，静而生阴。亦非阳一动而无静阴，一于静而无动也。……后儒……以静为纯坤，而主静之说出矣。”他一是认为动静互涵，动中有静，静中有动；二是认为“阴阳各有动静”，而非程朱所说的那样，只有“动而生阳，静而生阴”。在这一点上，他不仅超越宋儒，而且也超越了王夫之。王夫之曾经正确地指出了动、静的对立、先后都不是绝对的，事物的静止也不是绝对的以及动静互含等，但他对“动而生阳，静而生阴”则还是肯定的。而程廷祚则进一步发展了王夫之的辩证动静观，提出了“阴阳各有动静”的命题，这在中国朴素辩证法思想的发展史上，意义是重大的。

对于“生生”的原因，程廷祚的易学著作也进行了探讨。程廷祚认为，万物都“以两为体”，存在着“对待”，即存在着对立面。在自然界，有阴阳、天地、日月、寒暑、刚柔、动静、强弱、生死、存亡、大小、多少、有无、前后、进退等；在社会领域，有

君臣、父子、男女、夫妻、贵贱、贫富、寿夭、祸福、善恶、利害、吉凶等；在思想领域，有智愚、辩讷、巧拙、言意、爱恶、情性等。总之，只要有事物存在，就存在着对立面。但“两体”既是“对待”的，又是“相与”、“相须”的。其《大易择言》说：“天地、男女，皆以两物相与而成化。两相与而致则一，若君臣之同德，父子之述事，朋友之同志，皆致一也。”而且，“天地万物，皆以相反而成”。“两体”的“相与”、“相须”必然会导致“相感”，天地相感，而生万物；夫妇相感，而生子女；其伪相感，而生利害。总之，“万物皆有相感”，故“生生不已”。“两体”除了“相与”、“相须”、“相感”外，它们还会互相转化。阴与阳、辱与屈、卑与亢、泰与否、大与小、来与往、微与彰等等。“以两为体”、“生生不已”是程廷祚几十年潜心治《易》的思维结晶，是其易学哲学的精华。在十八世纪朴学易盛行一时的情况下，程廷祚在《周易》的义理探讨上能作出如此贡献，是很难得的。

清季影响较大的义理派宋易学家要算桐城派的两位后期代表吴汝纶和马其昶。吴汝纶（1840—1903年），字挚甫，安徽桐城人，同治乙丑年中进士，授内阁中书，清末一代文宗。其易著有《易说》二卷，该书据玄言以通易诂，既宗扬雄《太玄》之说，又于古今众说无所不采，在惠栋、张惠言诸家之外，自为门径，由训诂文字以通于象数。对于易例的分析，他提出阳遇阴则通之说，认为《易》中凡阳爻之行，遇阴爻则通，遇阳爻则阻。故大畜卦初爻、二爻两阳皆不进，因前临阳爻受阻；九三利往，以前往遇阴路通。节卦初之不出，因九二在前；九二前遇阴爻可出而不出，故有失时之凶。《文言》“善世而不伐，德博而化”，旧说皆解“世”为“代”，吴认为古时世大皆通，应训世为大。他解丰卦卦辞说：“言王者履此‘丰亨’之运，有易衰之忧，惟宜以至明处之也。”深得丰不忘丧，盈不忘亏之卦旨。故人称其于《易》“好学深思，心知其意”。他又著有《周易大义》一书。该书专取人事，不务玄眇，虽说广采诸家，其实大多取法于《太玄》之意。其注多从古易之

例，先注卦爻之辞，然后注《大象》，再注《彖》，再注《小象》，再注《系辞》、《文言》、《说卦》、《杂卦》，最后以《序卦》殿后。这种注释方法，虽有可议之处，但其注简而易明，颇见功力。

马其昶（1855—1930年），字通伯，晚年自号抱润翁，安徽桐城人。曾师事吴汝纶，被誉为桐城派殿军。他著有《易费氏学》八卷，另有《易例举要》一卷，在清末说《易》诸书中允为不可多得之作。该书注释《周易》经、传，上采周秦、下迄清季将近四百家之说，参考既博，抉择又精。其主旨有四：一是观易象以窥制礼之原，二是明易辞以举大义，三是言易变必观其时位当否，四是论易占不信焦、京、管、郭之术及诸谶纬书。其论述往古说《易》各家象辞变占之弊病，都极为允当。如说《小象》“嘉遯贞吉，以正志也”曰：“《盖宽饶传》引《韩氏易传》云：‘五帝官天下，三王家天下；家以传子，官以传贤。若四时之运，功成者去，不得其人则不居其位。’《韩氏易传》今仅存此，当是此爻之义。传贤、传子，皆嘉遯也。尧老舜摄，当此义矣。曰‘正志’，不曰‘正位’，明其志在让贤，不居其位，盖言九五之将变也。”认为该爻九五是天子象，义主禅位让贤。说《大象》“君子以同而异”而发论云：“持一说建立一宗教，必强人之同于己，徒党怨怒攻击，甚且酿成兵祸：是皆不知‘君子以同而异’之理。南郭惠子问于子贡曰：‘夫子之门，何其杂？’呜呼！此孔子之所以为大也。”其说解旁征博引，注重阐发义理。马氏对卦名的认识也很有深度。他认为《周易》卦名往往兼有几重意义，如大过卦，过既有越义，又有差义，又有误义，三义各有所当。马氏此书以“费学”名篇，系认为费氏说易以义理为主，属于儒门正宗，故其特别尊崇之。其治《易》之旨，与清代朴学家是有些不同的。

其他有见地的义理派宋易著作还有王心敬的《丰川易说》十卷，边廷英《周易通义》十六卷，欧阳厚均《易鉴》三十八卷，强汝谔《周易集义》八卷，丁晏《周易述传》二卷等等，但总体成就都不太高，是清代义理派宋易的余绪。

四 明清的象数派宋易

象数派宋易著作明清两代多如繁星，但总体上来说质量不高。其特点是：穿凿附会者多，言之成理者少；辗转抄袭者多，有所发明者少；在图书术数上逞能者多，而理论思维水平高者少。影响较大，有创见的象数派宋易学家只有来知德、黄道周、方以智三人。

来知德（1525—1604年），字矣鲜，号瞿塘，四川梁山（今梁平县）人。来知德二十七岁时，乡试得第五名，闻名于四川。后两次参加会试，均未及第，于是就断绝了科举仕途之念，把主要精力集中在对《周易》的研究上。为避干扰，他于1577年迁居万县求溪山中，画一太极图于墙上，“每日坐蒲团观玩，如有合《易》处，即起而歌咏”^①，自谓“数季而悟伏羲、文王、周公之象，又数季而悟文王序卦、孔子杂卦，又数季而悟卦变之非”^②。自隆庆四年（1571年）至万历二十六年（1599年），阅二十九年而成《周易集注》十六卷。

《周易集注》的特色是其以错综说来研究《周易》的卦象。来知德认为虞翻倡导而朱熹信从的“某卦自某卦变者”如“讼卦刚来而得中乃以为自遯卦来”是“失之千里”，因而他提出了卦的错综说。何谓“错”？其书《易经字义》云：“错者，阴与阳相对也。”即指两卦卦画完全相反。如乾与坤相错，乾的各爻都为阳一，坤的各爻都为阴--，都是阴阳对立。又如屯和鼎相错，屯的初爻为阳，鼎的初爻为阴；屯的二、三、四爻是阴，鼎的二、三、四爻是阳；屯的五爻是阳，鼎的五爻是阴，屯的上爻是阴，鼎的上爻是阳，阴阳两两各自相对。如此类推，来氏分析出六十四卦共

① 《优哉阁稿·玩图》。

② 《易经来注图解·自序》，巴蜀书社。

有三十二对相错的卦。卦何以有错呢？来氏认为：“天地造化之理，独阴独阳不能生成，故有刚必有柔，有男必有女，所以八卦相错。八卦既相错，所以象即寓于错之中。”阴阳对立是自然界和人类社会的普遍规律，八卦相错这一易理的核心正反映事物矛盾对立的普遍性。

来知德认为伏羲之卦主于错。按伏羲八卦方位图；乾☰居一，坤☷为八，两者相对；兑☱居二，艮☶为七，两者相对；离☲居三，坎☵为六，两者相对；震☳居四，巽☴为五，两者皆两两相错。从伏羲六十四卦圆图的卦序来看，它们是有规律的。从乾至复的卦，它们都分别与从坤至姤的卦相错。如乾与坤相错，夬则与剥相错，大有则跟比相错，依此类推。来氏根据伏羲八卦方位图乾一坤八相错，兑二艮七相错，离三坎六相错，震四巽五相错的次序，把六十四卦的三十二对相错卦分为四组，每组八对相错卦之间的变化体现出整齐的规律，它表现在其《八卦所属自相错图》中，如“乾一与坤八（即乾一坤八）错”组：

乾	姤	遯	否	观	剥	晋	大有
☰	☴	☶	☷	☱	☶	☲	☰

☷	☲	☱	☳	☰	☵	☴	☶
坤	复	临	泰	大壮	夬	需	比

所谓“综”，其《易经字义》云：“综字之义，即织布帛之综，或上或下，颠之倒之者也。”如屯 与蒙 相综，即把屯卦颠倒过来就是蒙卦，相反，把蒙卦颠倒过来就是屯卦。在六十四卦中，除乾、坤、离、坎、小过、中孚、大过、颐八个卦不相综外，其五十六卦都相综。卦何以有综呢？来氏认为：“盖《易》以道阴阳，阴阳之理流行不常，原非死物胶固一定者。故颠之倒之，可上可下者，以其流行不常耳。”可见其综卦反映的是阴阳二气上下流行的情况。

来知德认为文王之卦主于综。所谓“文王之卦”即《序卦》，他认为《序卦》表达的是卦的相综关系。《序卦》说：“有天地，然

后万物生焉。盈天地之间者惟万物，故受之以屯。屯者盈也，屯者物之始生也。物生必蒙，故受之以蒙。蒙者蒙也，物之稚也。物稚不可不养也，故受之以需；需者饮食之道也。饮食世有讼，故受之以讼。……”这里的屯与蒙、需与讼都是两两相综的。

此外，来知德还提出了爻变说。所谓爻变，其《易经字义》云：“变者，阳变阴，阴变阳也”，“爻一动即变”。就是说，爻变指的是爻由阳变阴，或由阴变阳，一个卦只要有一爻发生变化，整个卦的卦名、卦象、错综关系等等都会发生变化。来氏根据伏羲八卦方位图的次序乾一、兑二、离三、震四、巽五、坎六、艮七、坤八，将六十四卦的爻变分成八组，利用爻变来揭示八卦变六十四卦的过程。如兑卦的爻变：

兑䷹	变
困䷮	初爻变
萃䷬	二爻变
咸䷞	三爻变
蹇䷦	四爻变
谦䷎	五爻变
小过䷽	复还四爻变
归妹䷵	归本卦

兑卦初爻发生爻变，下卦兑变坎，就生成困卦；二爻发生爻变，下卦坎变坤，就生成萃卦；三爻发生爻变，下卦坤变艮，就生成咸卦；四爻发生爻变，上卦兑变坎，就生成蹇卦；五爻发生爻变，上卦坎变坤，就生成谦；再退回四爻，发生爻变，上卦坤变震，就生成小过；下卦艮与兑相错，三爻俱变，下卦就复归本卦兑。其他七卦乾一、离三、震四、巽五、坎六、艮七、坤八爻变的规律皆如此。这种八卦爻变生六十四卦的过程和八卦“因而重之”而生六十四卦的过程是不同的，这是来氏的一种独特解释。

错综说和爻变说具体运用到对卦爻辞的解说中，来氏就创造了错卦之象、综卦之象、爻变之象的解《易》法。来氏认为相错

之卦，其取象可通，因此可用来解释相互的卦爻辞。比如履卦䷉，上乾下兑。卦辞云：“履虎尾，不咥人。亨。”来氏说：“履者，足践履也。中爻巽错震，震为足，有履之象，乃自上而履下也。咥者，啮也。下卦兑错艮，艮为虎，虎之象也。……曰尾者，因下卦错虎，所履在下，故言尾也。……兑口乃悦体，中爻又巽顺，虎口和悦，巽顺不猛，故不咥人。”这一段解释，来氏运用了几种错卦之象。先是以“互体说”（即来氏的“中爻说”）认定履卦的三爻至五爻互体构成巽卦䷸，巽䷸和震䷲相错，震据《说卦》、《左传》、《国语》有足象，巽与震错，故言“是践履”。下卦兑与艮䷳相错，艮为虎，故兑有虎象。称虎尾，是下卦错虎，所履者在下。兑为口，卦性为悦；互体巽卦性顺。兑错虎，虎口表示和悦；巽性顺而不猛。所以卦辞说不咥人。又如革卦䷰，九五爻辞说：“大人虎变，未占有孚。”来知德注：“兑错艮，艮为虎，虎之象也。”上卦兑三与艮三相错，艮为虎，所以兑有虎之象，故爻辞说：“大人虎变。”

来知德认为，相综之卦，其象也可通。如损卦䷨和益卦䷩相综，损卦的六五爻，倒转过来就是益卦的六二爻，所以损卦六五爻辞是：“或益之，十朋之龟，弗克违，元吉。”益卦六二爻辞是：“或益之，十朋之龟，弗克违，永贞吉。王用享于帝，吉。”两者之象都是“十朋之龟”。夬卦䷪和姤卦䷫相综，夬卦之九四就是姤卦的九三。夬卦九四爻辞是：“臀无肤，其行次且；牵羊悔亡，闻言不信。”姤卦九三爻辞是：“臀无肤，其行次且；厉，无大咎。”两者之象都是“臀无肤”。他又解释夬卦九四爻辞“牵羊”说：“兑为羊，羊之象也。牵羊者，牵连三阳而同进也。兑综巽为绳，牵连之象也。观大壮六五乾阳在下曰丧羊，则此牵羊，可知其牵羊，可知其牵三阳矣。”夬卦上兑下乾，按《说卦》兑为羊。兑三和巽三为综卦，《说卦》巽为绳直，故兑也有牵连之象。大壮䷡六五爻辞曰：“丧羊于易，无悔。”他认为“羊”指六五以下的乾阳。故说牵羊在这里指兑牵乾三阳。这就将综象之象用于解释爻辞了。

来知德还用爻变之象来解说卦爻辞。如归妹䷵九四爻辞：“归妹愆期，迟归有时。”他说：“若以象论，中爻坎月离日，期之之象也。四一变，则纯坤，而日月不见矣，故愆期。”归妹䷵上震下兑，三爻至五爻的互体为坎，二爻至四爻互体为离。《说卦》云：坎“为月”，离“为日”。日月是期待之象，第四爻一变，上震就成为坤，三爻至五爻互体坎为月，二爻至四爻的互体离为日之象都没有了。无日无月，所以说“愆期”。又如渐卦䷴，其九三爻辞曰：“鸿渐于陆，夫征不复，妇孕不育，凶利御寇。”来注：“此爻变坤，陆之象也。夫指三爻，艮为少男，又阳爻，故谓之夫。妇指四，巽为长女，又阴爻，故谓之妇。……妇孕者，此爻合坎。坎中满，孕之象也。……若以变爻论，三变则阳死成坤，离绝夫位，故有夫征不复之象。既成坤，则并坎中满通不见矣，故有孕妇不育之象。”渐卦䷴上巽下艮，六三爻变，下艮成坤。坤为地，有陆之象，所以说“鸿渐于陆”。下卦艮为少男，九三又是阳爻，所以称为夫。上卦巽为少女，六四又是阴爻，所以称为妇。二爻至四爻互体为坎，坎中满，有孕之象，所以说“妇孕”。第三爻发生爻变，九三变成六三，下卦少男艮变成坤，夫之象消失了，所以说“夫征不复”。三爻由阳变阴，二至四爻的互体坎中满之象也消失了，所以说“妇孕不育”。

来知德的错卦之象、综卦之象、爻变之象，本是从《周易》六十四卦的复杂关系中归纳分析得出的，它对揭示六十四卦的排列顺序及其卦体之间的变化关系，可谓不无启发意义。其研究的精细度，就是汉、宋人再世，也将自叹弗如。所以在当时被推为“绝学”。但是，这些复杂的错综关系、爻变关系大部分是出于来氏对《周易》卦体排列的发挥，并非《周易》本身所固有。再如他认为相错之卦、相综之卦象皆可通，这就将偶然性当成必然性，是没有多少理据可言的，爻变之象的任意性则更大。以这些方法来解释卦爻辞，只能导致穿凿附会。如释履卦，因卦辞有“虎”字，则硬要在卦象上找出虎象来，本卦没有，就从错卦找。既说“兑

错艮，艮为虎，虎之象也”，又说“兑口乃悦体”，“虎口和悦”，“故不啞人”。这种解释，认为兑与艮错，兑就有艮象；坎与离错，坎就有离象；震与巽错，震就有巽象；乾与坤错，乾就有坤象。这样，八卦之象就变成了四卦之象。再加上综卦，震与艮综，震则有艮象；兑与巽综，兑则有巽象。这样，实际就只剩下了两组不可通的象，一是乾坤，二是震艮坎离兑巽。八卦之象进而变成了二卦之象。又加上爻变之象，以及卦情之象、卦画之象、大象之象、中爻之象，就是无所不通，失去一定标准了。清人魏枢《东易问》云：“乾本至健也，以错言，则又可以谓之顺。初爻变巽为入，以错言，则又可以谓之动。以综言，则又可以谓之说。二爻变离为明，以错言，则又可以谓之陷。中爻巽，可以谓之入。以错言，则又可以谓之动。以综言，则又可以谓之说。推之三、四、五、上，莫不皆然，则何所不像哉？是故初以在下变巽而潜，有以为错震而躁动者，其将何以应之乎？二以在田变离而见，有以为错坎而隐伏者，其将何以应之乎？”魏枢一针见血地指出来注的荒谬：一是“何所不像”，二是相互矛盾。如说乾卦初爻变，下卦成为巽顺，是“潜龙勿用”的话，那么巽错震，震为躁动，又怎么能自圆其说呢？以为九二“见龙在田”是阳爻变阴爻，下卦由乾变为离，离为日，故云“见”的话，那么离错坎，坎为陷，为隐伏，不又和“见”相冲突了吗？魏枢的这一驳难，确是来知德回答不了的。

来知德的《周易集注》在象数易学中自成一家之言，对后人产生了很大的影响。明代李开先的《周易辨疑》、清代吴隆元的《易官》、朱如日的《大易理数观察》、匡文昱的《周易遵翼约编》、唐守诚的《周易新解》、陈本淦的《易艺举隅》、张步騫的《易解经传证》、相永清的《易经指掌》、张恩颢的《删订来氏易注象数图说》、强汝谔的《周易集义》等等，大都本于来氏之学；清代乔莱的《乔氏易俟》、陈梦雷的《周易浅述》、凌去盛的《易观》、潘相的《周易尊翼》，甚至焦循的“相错”之说，也都留有来氏之学

的痕迹。

黄道周（1585—1646年），字幼平（一作幼元），漳浦（今福建漳浦县）人。学者称石斋先生、谥忠烈，明末著名的儒学大师。年二十五著《易本象》八卷，试图“明天人之际”，从此开始了对《周易》象数之学的研究和著述。崇祯十三年（1640年）在刑部西库狱开始撰写《易象正》，成《二十四图》；在被转押到北寺牢狱后，又成《六十四象正》。其书卷首目次及凡例一卷，“以汉人分爻直日之法，案文王之卦序，以推历代之治乱”。正文十六卷，首二卷为《大象十二图》及《历年十二图》，前者本于《大象》传，后者本于邵雍《皇极经世图》，各图皆为序说以发明图象，以为《象正》之本始。中间十二卷为《象正》，论六十四卦六爻之变象以推休咎，发明《春秋》、《左传》、《国语》所列古占法。后二卷“则以《河图》、《洛书》之数自相乘除，为三十五图。其《诗斗差图》、《诗斗差退限图》、《诗元命图》、《春秋元命图》，则本汉人纬书四始五际之说而别衍之，以为推测之术”。《凡例》叙其述作大旨云：“凡《易》自《春秋》、《左》、《国》暨两汉名儒皆就动爻以论之，虞、王而下始就本卦正应以观攻取，只论阴阳刚柔，不分七八九六，虽《易》有刚柔杂居之交，而卦无不动玩占之理，《象正》就动爻以明之。”所以此书是就《左传》、《国语》所保存的古占法，于每卦六爻都用之卦去观其象变，以此解说《周易》的卦爻辞。

在《易象正》之前，黄道周还撰有《三易洞玑》十六卷。此书是经过“昼则布算，夜测分野”的验算观测而写成的，所以将天文、历数、数学等自然科学知识都归入《易》学。他所说的“三易”，就是伏羲之《易》，文王之《易》，孔子之《易》。所说的“洞玑”，玑衡，是古人观测天象的仪器，意思是以《易》测天，毫忽不爽。该书一至三卷为伏羲经纬上中下，也就是陈抟、邵雍所说的先天图；四至六卷为文图经纬上中下，也就是《周易》上下经的次序；七至九卷为孔图经纬上中下，也就是《说卦》所说

“帝出乎震”一段所指的六位；十至十二卷为杂图经纬上中下，指的则是《杂卦》之义；十三卷为余图总纬，内容从《周礼·太卜》到占梦之十六梦，眠寝之十辉以及后世奇门太乙之术；十四至十六卷为贞图经纬上中下，其内容与杂图相似。该书自述云：“夫子有言，书不尽言，言不尽意。凡《易》之言语文字，仅修辞尚玩之一端。即焦、京、管、郭，幽发微中，取验不过一时，揲扚不过数策。圣人之不为此钻仰，亦已明矣。舍此二条，夫子所谓三极并立、穷变极殫、范围曲成、与天地相似者，果为何物？盖天地之象数，皆具于物，布而为历，次而为律，统而为《易》。去其图蓍，别其虚实，以为《春秋》、《诗》。又以孟子所言千岁之日，至五百兴王，为七十二相承之历。”所以黄道周此书，其目的是想网罗古今，将天、地、人三才之道尽囊括于其中。

《易象正》和《三易洞玑》这两部易著，是黄道周《周易》象数学的代表作。他虽然强调以“实测”治《易》，但与京房、郑玄、邵雍一样，企图依据《周易》中的卦象和数字推导出历代的治乱和社会伦理的关系，所以“时时流于机祥，入于杂驳”，走向了神秘主义的道路，成为明清时代图书象数学的主将之一。黄道周的易学，对明末以后的易学家很有影响。据记载，黄道周在西库狱中未完稿的《易象正》的一部分即为方孔炤“掇拾收藏”，故《四库全书总目提要》说方孔炤的《周易时论》“讲象数，穷极幽渺，与当时黄道周、董说诸家相近”。钱澄之曾问《易》于黄，其《田间易学》“盖黄道周之余绪也”。清人孙宗彝的《易宗集注》也学本于黄。

明末清初，安徽桐城形成了以方以智为代表的方氏易学派别。方以智（1611—1671年），字密之，号曼公，晚年为僧时号无可，又称愚者、药地、墨历、木立、弘智等，是明清之际卓越的思想家、科学家。方以智生于一个“四世传《易》”之家。其曾祖父方学渐（字达卿），著有《易蠡》，祖父方大镇（字君静）著有《易意》，父方孔炤（字潜夫）著有《周易时论》，方以智本人著有《易

余》、《周易时论图象几表》、《学易纲宗》、《东西均》、《阳符中衍》、《易筹》，其子方中德、方中通、方中履“并传父业”。此外方以智的外祖吴观我，人称宗一公，不仅长于易学，而且深于佛理，“精于西乾”，著有《宗一圣论》、《三一斋稿》、《学易全集》等。方的老师王宣也是一位长于《河》、《洛》之学的学者，著有《风姬易溯》。




《易蠡》、《易意》二书今尚未见，但二书的不少论断被编入《周易时论合编》中，《合编》中的“蠡曰”、“意曰”即是二书的引文。从内容看，二书仍不脱以义理解《易》的范围，缺少象数学的痕迹。方以智外祖父吴观我的《学易全集》，其宗旨当与方大镇《易意》近。方以智《膝寓信笔》曾云：“外祖吴观我官谕，精子西乾，与廷尉公（方大镇）辩证二十年，小子未尝深入其藏，未敢剖也。”方、吴在学问上能辩证二十年，足以证明他们在学术上的志趣是相同的。但是，从方孔炤的《周易时论》开始，方氏易学就表现出从义理转向象数学的倾向。《周易时论合编·图象几表》卷八《极数概》中，方孔炤说：“黄石斋曰：‘学者动卑象数，故天道不著，……历律象数，圣人所以刚柔损益之具也。’余同西库而信之，归学邵学。殫不及，以命子孙。”方以智在《时论》后跋中也说：“家君子（指方孔炤）……抚楚以议剿谷城忤楚相（指督师杨嗣昌），被逮。时石斋（黄道周）先生亦拜杖下理，同处白云库中，阅岁有八月，两先生憺然相得，盖无日不讲《易》朝夕也。”由于与黄道周同狱的缘故，方孔炤受黄影响，“自言论《易》三世，未毕此理，见先生（指黄道周）所著片字落纸，辄观不已，曰：‘吾虽不及次公，宁怖夕死遽坠朝闻乎！’”（《漳浦黄先生年谱》），所以不但自己“信之，归学邵学”，走上象数学的道路，而且还“以命子孙”，使方以智也接受了黄道周的象数易学思想。方以智的业师王宣（字化卿）对他影响也很深，其《虚舟先生传》云：“智年十七八即闻先生诸论，旷观千世，间引人闻道，深者征之象数。其所杂著多言物理。是时先生七十，益深于《河》、《洛》，扬、

京、关、邵无能出其宗旨。”方以智在《周易时论后跋》中又说：“余小子少受《河》、《洛》于王虚舟（王宣号）先生。”所以，方以智能成为象数派易学大师，“因邵、蔡为嚆矢，征河、洛之通符，借远西为郑子，申禹、周之积矩”，是毫不奇怪的。

黄宗羲云：方以智“言河、洛之数，另出新意”^①。其新在何处？就是方以智不仅把其象数理论同某些“类流小术”划分了界限，批判了“支离附会、未核其真”的穿凿之说，而且对京、邵之学也有所折衷扬弃。方以智认为，“象数者，正因、公因之表也”（《东西均·象数》）。“正因”，即“理”；“公因”，即“心”，或称“太极”、“自然”。在方氏眼中，太极、自然、理、心，无论形上或形下，都是同一系列的范畴，“正因即公因”。而象数的实质是作为本体的心、理、自然、太极的外化，象数同这些范畴是现象与本质的关系。就存在方式而言，他认为“象数正有无、交轮之几，所寓于无言者也”。“交”就是合二为一；“轮”就是对立面首尾相衔的联结和转化；“几”就是矛盾双方及其相互转化的契机、端兆，或称为事物运动的基因。所以象数又是矛盾运动转化之理的外在表现。就反映方式而言，“夫气为真象，事为真数，合人于天，而真理不灿然于吾前乎！”（《物理小识·天象原理》）“气发为声，形托为文，象即有数，数则可记”（《东西均·象数》），客观世界可以用象数来反映。“是则因有象数之人，而后推知未有天地前公心之理，则天地间之象数皆心也，外皆是内也。”象数是移入人心的客观。所以“圣人因之作《易》，积辰为岁，积爻为象，因象立数，因数明卦。混沌之先，先有图书象数，圣人乃是一抄书客耳。”于是他批评了两种倾向：“世有泥象数而不知通者，固矣；专言理而扫象数者，亦固也。”他认为专言义理而排斥象数的义理学和专言象数而不言义理的纯象数学都是片面的，因为“虚即是实，实即虚；一即万，万即一。岂有通至理而不合

① 《黄宗羲全集》第一册《思旧录·方以智》。

象数者乎？执虚理而不之象数者，是边无度有也。”强调理是象数之理，离开象数就无所谓理。“因象有数，有数记之而万理始可析合，则象数乃破执之精法。”有了象数就可据以分析综合各种事理的规律性。这些论述注意到了象数与义理不可执偏，确实较邵、蔡之学“另有新意”。但是方以智毕竟没有摆脱先天象数学的影响，接下去就迈向了神秘主义，说：“圣人类万物之情而穷极其数，……非逐物而数之也。惟通神明、得其妙故，象数与理一合俱合。而制器尚象无往不精，往往于小中见大，而不以大名。寸表《周髀》，衡度合岁。一毫纳海，此以实寓。《易》冒天地，为性命之宗，而托诸蓍策，以艺传世。儒者讳卜筮而专言理，《易》反小矣。此岂知表天地、前民用，罕言而以此示人，存人心之苦心乎哉！”这实质是执象附理，认为通过卜筮可以“于小中见大”，求得天地、性命之理，把用于卜筮的《易》的象数意义不恰当地夸大为“表天地、前民用”，步入了京房、邵雍的歧途。

方以智以“数”法解《易》与其他象数学家是很不相同的。他借用“一、二、三、四、五”这五个数字来论证其“圆·”的哲学模式。一交二中即为三（参）。三亦称“中”，所以二旋三（中）便为四（东西南北四方），四方环中之中，又称为“中五”。关于“一交二”之象，他的数的解释是：“奇贯偶中，一纵一横，即表直极腰轮之象；即表一贯二端之理。”（《易余》）它的图象是；“奇偶之两，中节藏参”，它的图象是。这两象“暗偶明奇”，前者表两实藏一虚，后者表两实交一虚。可见“藏”也罢，“交”也罢，一旦“一”与“二”发生了关系，就有了第三者（中）的存在。把这种象数的交互关系模拟出来便是“·”图，他称之为“三因即一之表法”。关于“旋四中五”，它的图象是，有时他借用佛教的符号“卐”来表示。他解释说：“古五作×，四交藏旋之象。”所谓“旋四（东西南北）”，就是说“·”之上一“倍二”，相对下面左右两点作反向的旋转运动。用两实藏一虚的卐图来表示，就是明奇之上端向左旋转，接暗偶之左端，再接明

奇之下端；明奇之下端向右旋转，接暗偶之右端，再接明奇之上端。用图表示，即由☵而☶，而成☷。一旦“旋”而成“四”，也就是首尾衔接，浑然一体，叫做“旋四无四”，其模拟图是“○”；旋转而成之圆周的“中心”，相对四边而言，便是“五”，强调其不落四边，便是“中”，统而称之“中五”；但是，虚以实显，“中五”是相对四边而言的，四边不存，“中五”也就不见，叫做“中五无五”，其模拟图是“☶”。方以智说：“处处是河洛图，处处是○∴☶，行习而不著察耳”（《易余小引》），他是以“○∴☶”作为世界普遍存在的模式。

方以智更以“数”来解释卦象之位，其于《周易时论合编》卷一云：“五之前，一二三四；五之后，六七八九，皆成四象。何以前为位而后为位也？盖以五居中，象太极；太极动而生阳，静而生阴，而两仪具矣。于阳仪上初加一奇为太阳，初加两偶为少阴；次于阴仪上加一奇为少阳，又加一偶为太阴。四象之位，以所得之言先言也。七九阳也，阴主进，自七进九，九为老阳，七则少矣；六八阴也，阴主退，自八退六，六为老阴，八其少矣。七八九六之数，以所得之多寡言也。且一位太阳，所连者九，二位少阴，所连者八，三位少阳，所连者七，四位太阴，所连者六。数与位，岂有一毫相悖哉！”方以智认为，在一二三四五六七八九中五居中，象太极 五之前的一二三四和之后的六七八九，都是四象。按太极生四象的先后，就有一二三四；按四象所得筮数的多少，就有七八九六。卦位和筮数，都是一致的，太阳位一数九、少阴位二数八、少阳位三数七、太阴位四数六，它们都以五为中，都是由太极而生的。

方以智曾云：“小子半生虚过，中年历诸患难，淬砺刀头，乃始悟三世之易，虚舟之河洛，宗一公之疑信。”（《冬灰录·双选社传语》）“三世”指其曾祖、祖父、父亲，虚舟即王宣，宗一公即吴观我。“三世之易”的精髓是“公因反因”（即“一在二中，三即一”）。王宣所衍的河图洛书之妙在于“中五”说（二交而旋中

为四，环中为五）。吴观我的“疑信”思想之深奥在于“三一”说。而方以智以“公因反因”说为核心，将诸家之说融贯，形成其独具特色的象数易学。其说虽属《易》外别传，但对易学哲学的发展还是有贡献的。

方以智以后，属于宋易系统中的象数派著作虽然很多，但不是因循守旧、缺乏创造性，就是荒诞不经、理性思维极差。在易学领域里，真正值得注意的，就是在乾嘉时期崛起的朴学易了。

第三节 清代易学的主流——朴学易的发展

在易学史上，能和汉代象数易、魏晋玄学易、两宋理学易并称的，是清代的朴学易。以汉魏易学文献考证整理为特征的朴学易，是清代易学的主流，它滥觞于清初，浩荡于乾嘉，延续至清末。尽管在易学哲学的研究上它没有超出宋易，但就对古人治《易》的研究而言，它的确可谓前无古人而功昭后世。

史称清初的学术是“汉宋兼采”的时期，但就发展趋势而论，其实质是一个批判宋学而酝酿汉学，由宋学而向汉学过渡的时期。作为清初学术一部分的清初易学，它的发展也是如此。梁启超说：“清代易学第一期工作，专在革周、邵派的命。”^①这一场易学革命，是由宋易中的义理派开始的，矛头所向，本是对准宋易系统中的象数派，但结果殃及宋易的代表人物朱熹，进而殃及整个宋易，整个宋学。于是作为宋易对立面的朴学易就应运而生了，易学就开始了由宋易到朴学易的转向。正是基于这一原因，我们谈朴学易，就得从清初的义理派宋易学者对宋易图书学的批判谈起，就得从顾炎武、黄宗羲谈起。

① 《中国近三百年学术史》，见《梁启超论清学史二种》295页，复旦大学出版社出版。

一 顾炎武的易学思想

顾炎武(1613—1682年),初名绛,明亡后,改名炎武,字宁人,号亭林,江苏昆山人。明清之际著名的思想家、学者。顾炎武十分重视对《周易》的研究,他曾于五十八岁那年在好友程贞夫、李紫澜家里讲《易》三月有余,晚年又曾纂撰过《易解》,此外,在《日知录》及其文集、书信中还有许多治《易》的成果。清代乾嘉学派大师戴震《经考》卷一论《易》共十一篇,其中在《重卦》、《三易》、《九六七八》、《卦变》、《互体》、《宋儒复易古本》等六篇中都援引了顾炎武的见解,足见其在易学上造诣之深和地位之重要。

顾炎武之学曾被人讥为“多骑墙之见,依违之言”^①。其实,这正是顾炎武的高明之处。顾氏的易学思想基本属于宋易系统中的义理派,尽管他也重考据,主训诂。顾炎武对汉易相当鄙视,其《日知录》卷一云:“荀爽、虞翻之徒穿凿附会,象外生象,……经说之缭绕破碎于俗儒多矣。”并称引文中子语曰:“九师兴而《易》道微”。对王弼注弃象数而扬义理则予以赞扬:“一扫《周易》之榛芜而开之大路矣。”对程颐《易传》和朱熹《本义》,他也一再肯定,说:“不有程子,《易》义何由而明也。”“以今论之,唯程子之《易传》、朱子之《易本义》……是所谓代其书,垂于国胄者也。”对于卜筮,顾炎武的认识是无神论的。在《日知录》卷一《卜筮》一条中,他援引《尚书》、《诗经》、《左传》的材料,认为“人谋”高于“鬼谋”,“庶人至贱也”而“犹在蓍龟之前”,“《易》以前民用也,不要以为人先知。求先知,非圣人之道。”他认为卜筮只是一种劝人为善的形式,正如《易传》所云“君子将有为也,将有行也,问焉而以言其受命也如响”,要是相信“死生

^① 江藩:《汉学师承记》。

有命，富贵在天”，那么就无所作为，而不应当问筮了；即便问了，也不会获得结果。如能按照伦理纲常行事，“则自天祐之，吉无不利也”。对于卦象，他认为那只是古圣人的一种取譬喻理的方式，如同后代文人的比喻手法一样，“何尝屑屑于象者哉”。对于卦变，汉人虞翻从象数出发，认为别卦可以生卦。朱熹采用占筮家的变占法，说通过用九用六，一、二、三、四、五、六爻之变，“一卦可变六十四卦，而四千九十六卦在其中矣”^①。清人如惠栋、张惠言、姚配中等都主虞氏说。只有顾炎武认为，“六子之变皆出于乾坤，无所谓自复、姤、临、遯而来者，当从程传”。^② 其见识之高，确是清代少有的。这些，都足以说明顾炎武的易学倾向是本于义理的。

但另一方面，顾炎武与清代朴学易的兴起又是有相当关系的。这主要体现在他对宋易图书学的批判和以考据学治《易》的示范上。上古没有韵书，唐宋人读古籍，遇到诗歌或韵文与当时音读不合之处，就喜欢改字或改音，以求押韵。明人陈第批评了这种做法，认为地有南北之分而音有古今之别。顾炎武则按照先秦韵文用韵的情况，把《广韵》的韵部拆开重新组合，这样就得出了古韵十部，为古韵学奠定了基础，其代表作《音学五书》的第二篇就是《易音》。顾炎武认为《周易》的卦爻辞和《易传》是韵文，他对其押韵情况进行了分析，将每个押韵字定出了韵部，“举今日之音而还之古”，恢复了《周易》先秦的读音，这对《周易》经、传的研究，确实是前无古人的成果。以此为武器，他纠正前人不少的错误。如渐卦上九“鸿渐于陆，其羽可用为仪”，范谔昌改“陆”为“逵”，朱熹“谓以韵读之，良是”。顾炎武说他们是“不知古人读仪为俄，不与逵为韵也”。小过上六“弗遇过之，飞鸟离之”，朱熹存其二说，但仍以今律古，认为“过”与“离”不押韵，

① 朱熹《周易启蒙》。

② 《日知录》卷一。说见陈恩林《略论〈周易〉的卦变》，《周易研究》1988年第2期。

应改为“弗过遇之”，以“遇”与“离”相押。顾炎武说，朱熹“不知古人读离为罗，正与过为韵也”。《杂卦》：“晋，昼也；明夷，诛也。”孙奕改“诛”为“昧”，顾氏认为这是“不知古人读昼为注，正与诛为韵也”。利用科学的古韵学来说解《周易》，应是顾炎武的发明。后来的乾嘉学者治学，深受顾炎武的影响，走的也是这条朴学的路子。顾炎武对宋易中的图书学派，也进行了不留情的批判。其《日知录》卷一云：“圣人之所以学《易》者，不过庸言庸行之间，而不在乎图书象数也。今之穿凿图象以自为能者，昧也。”又说：“希夷之图，康节之书，道家之《易》也。自二子之学兴，而空疏之人、迂怪之士举竄其中以为《易》，而其《易》为方术之书，于圣人寡过返身之学去之远矣。”顾炎武认为图书之学背叛儒家传统，是道家方术之《易》，这打在陈抟、邵雍身上，却痛在朱熹心上。因为作为宋学代表的朱熹，其《周易本义》就糅合进了邵雍之学，卷首九图基本上就来自陈抟、邵雍等人。作为被皇帝钦定其地位几乎仅次于孔子的儒家祖师，却在其教科书中兜售黄冠道士的货色，这一事实的披露，不但引起了儒生们对朱熹易学的怀疑，而且动摇了他们对宋学的信任，导致了对宋明理学实事求是的批判。其实对图书之学源出于道家的揭露，并非自顾炎武始，与朱熹同时的袁枢、薛季宣对《易学启蒙》及《周易本义》前九图“皆有异论”，“元陈应润作《爻变义蕴》，始指先天诸图，为道家假借易理，以为修炼之术。吴澄、归有光诸人，亦相继排击，各有论述”（《四库总目提要》）。与顾同时的王夫之于《思问录》外篇论“先天之学”云：“《易》言：‘先天而天弗违，后天而奉天时。’以圣人之德业而言，非谓天之有先后也。天纯一而无间，不因物之已生未生有殊，何先后之有哉？先天后天之说，始于玄家，以天地生物之气为先天，以水火土谷所生之滋生之气为后天，故有‘后天气接先天气’之说，此区区养生之琐论尔。其说亦时窃《易》之卦象附会之，而邵子于《易》亦循之，而有先后天之辨，虽与魏、徐、吕、张诸黄冠之言气者不同，而以天地

之自然为先天，事物之流行为后天，则抑暗用其说矣。”又论河图、洛书说：“河图明列八卦之象，而无当于《洪范》；洛书顺布九畴之叙，而无肖于《易》。刘牧托陈抟之说，而倒易之，其妄明甚。牧以书为图者，其意以谓河图先天之理，洛书后天之事，而玄家所云：‘东三南二还成五，北一西方四共之’，正用洛书之象，而以后天为嫌，因易之为河图，以自旌其先天尔，狂愚可不谬哉！”王夫之的揭露，可说比顾炎武更尖锐、更具体，但他们对乾嘉学者的影响，却不能与顾炎武同语。王夫之生前，窜身侗瑶，其学到曾国藩时才始为流布。乾嘉学者一般以顾为开山祖师，而对王夫之似乎闻所未闻。所以，朴学易的兴起，顾炎武既有为其开路之功，又有亲身示范之劳。这种关系，我们不能因为他属于宋易学者就予以忽视。

二 黄宗羲、黄宗炎对图书象数学的批判

如果说顾炎武、王夫之对图书象数学的批判只是就大旨而言的话，那么黄宗羲、黄宗炎兄弟在清初就从理、据两方面展开了对图书象数学的系统批判。

黄宗羲（1610—1695年），字太冲，号南雷，又号梨洲，浙江余姚人，明清之际著名的思想家、史学家。他的主要易学著作作为《易学象数论》。该书写作年代，黄炳堃在其所著《黄宗羲年谱》中系于顺治十八年（1661年）。但《易学象数论》卷四《乾坤凿度一》在“今定天元至壬子”句下，黄宗羲有自注云：“作《象数论》之岁”，壬子当为康熙十一年（1672年）。如此则黄炳堃所记不确^①。是年黄宗羲六十二岁。

《易学象数论》全书共六卷，约六万余字，分为内、外两编。

^① 说参王永嘉、陈敦伟《易学象数论述评》，刊《宁波师院学报》社科版，1985年第2期。

内篇三卷，主要言象，论河图洛书、先天卦位、纳甲、纳音、月建、卦气、卦变、互卦、筮法、占法，再附以所作《原象》；外篇三卷，主要言数，论太玄、乾凿度、元包、潜虚、皇极数，以及六壬、太乙、遁甲。用其弟子汪瑞龄之说，前者“论其倚附于《易》似是而非者析其离合”，后者“论其显背于《易》而自拟为《易》者决其底蕴”。此书是对象数学的一次全面的总结批判，系统地清理了从汉至明历代象数学的主要著作，作了考证、订讹、辨伪乃至验算等大量工作。

黄宗羲作为义理派宋易学家，其对象数学立场非常清楚，其《自序》云：“降而焦、京，世应，飞伏、动爻、互体、五行、纳甲之变无不具者，吾读李鼎祚《集解》，一时诸儒之说，芜秽康庄，使观象玩占之理，尽入淫瞽方技之流，可不悲夫！”又说：“有魏王辅嗣出而注《易》，得意忘象，得象忘言，日时岁月，五气相推，悉皆摈落，多所不关，庶几潦水尽而寒潭清矣……其廓清之功，不可泯也。”到了宋代，出现了陈抟、周敦颐、邵雍等一大批象数学家，象数学势力复炽。黄宗羲不屑一提，却称道程颐说：“逮伊川作《易传》，收其昆仑旁薄者，散之于六十四卦中，理到语精，易道于是而大定矣。”后来，朱熹糅合义理、象数两家，将河图、洛书、先天诸图置诸《周易本义》之首，致使图书之学广为流传，黄宗羲对此批评道：“将夫子之韦编三绝者，须求之卖酱箍桶之徒，而易学之榛芜，仍如焦京之时矣。”所以，他决心作此书，欲将象数学“一一疏通之”，使人们“知其于《易》了无干涉，而后反求之《程传》，或亦廓清之一端也”。

朱熹《周易本义》首列所谓由天地之数五十有五组成的河图和由戴九履一、左三右七、二四为肩、六八为足之数组成的洛书，黄宗羲《象数论》开卷就对此进行辨析。他依据先秦文献，认为远古时代有过河图、洛书这样的东西，但是它们与《周易》无关，“谓之图者，山川险易，南北高深，如后世之图经是也。谓之书者，风土刚柔，户口扼塞，如夏之《禹贡》、周之《职方》是也。谓之

河洛者，河洛为天下之中，凡四方所上图书，皆以河洛系其名也。”他认为河图、洛书是古代的地图和户籍册，不管此说是否能成立，他对河图、洛书所作的这种无神论解释的努力是值得肯定的。他历考诸家，发现宋以前根本没有谁将天地之数 and 九宫之数当作河图洛书，“两者判然不相反”。直到宋代，方士才将所谓天地之数 and 九宫之数与河图洛书牵强扭合到一块，“儒者又从缘饰以为授受之秘”，这样就将“汉唐以来之议论一切抹煞矣”。宋儒传河图、洛书者，主要是刘牧、邵雍，黄宗羲认为他们“同出希夷（即陈抟）授受甚明”，这实际说明河图、洛书系出于道家，非儒家正统。就是这么一个后出的赝品，宋人也互相矛盾。“刘牧谓河图之数九，洛书之数十，李觏、张行成、朱震皆因之，而朱子以为反置”，其《本义》将刘牧的河图称为洛书、将刘牧的洛书称为河图，“以十为图，九为书”，其荒谬和不足信是显然的。所以黄宗羲申明：“自一至十之数，《易》之所有也；自一至十之方位，《易》之所无也。一三五七九之合于天，二四六八十之合于地，《易》之所有也；一六合，二七合、三八合、四九合、五十合，《易》之所无也。天地之数，《易》之所有也；水火木金土之生成，《易》之所无也”。更何况“名之为河图乎”？

对于象数，黄宗羲反对的是象数派附会在《周易》上的象数，却并不否认《周易》本身之有象数，因此他作《原象》，说：“圣人以象示人，有八卦之象、六画之象、象形之象、爻位之象、反对之象、方位之象、互体之象，七者而象穷矣。后儒之为伪象者，纳甲也，动爻也，卦变也，先天也，四者杂而七者晦矣。吾观圣人之系辞六爻，必有总象以之纲纪，而后一爻有一爻之分象以为脉络。”可见他认为卦象与卦爻辞有着有机联系，主张借象以明义理，因而推崇七象而排斥四象，强调要以一卦之总象统领六爻之分象，反对详分象而略总象，更反对谈总象又杂以四伪象，因为这样“不免穿凿附会之病义”。

除河图、洛书、先天卦位之外，象数学派别还有很多，汪瑞

龄《序》说：“焦京之徒以世应飞伏之说附之；《太玄》、《洞极》、《潜虚》、《洪范》之徒，则窃《易》而改之；《壬》、《遁》之徒，或用易卦，或不用《易》卦。要皆自谓有得于象数之精微，以附于彰往察来之列。”黄宗羲对这些流派，都指出其来历和流变，与《周易》对照以明其与《易》无与。如《潜虚》、《洪范》二书，一假河图，一托洛书，而攀附于《周易》，以为社会治乱，人事吉凶，与天道相关，可以用算术判断。而黄宗羲却根据它们自身的算法，得出相反的结果，证明其毫不足信。《太玄》是扬雄的仿《易》之作，该书以赞为爻，以两赞当一日，七百二十九赞以当一岁，试图以此解释历法。但赞数与日数又不全合，苏明允又提出弥补之法。黄宗羲认为“《易》未尝有六日七分之说……子云之短不在局历以失玄，在不能牵玄以入历也”。明确指出以《易》拟历并不足取。对《洞极》一书，黄宗羲判定它为伪书，既非关子明所作，也非与阮逸伪作之《易传》同出一手，并且“独怪朱子既知其伪而又引以证图十书九”，对朱熹曲从伪说提出了责难。《乾坤凿度》宣扬轨运测验之法，认为君主“其受命即位之年在入轨之初与天运相符，则有贤子孙继之以毕其轨，亦如六爻次序自初至上；不当轨年之初，既与天运不符，身幸不失，子孙自不能继”。又说：“受命之君其德宜与卦运相符”，否则就“不永其位”；“水旱兵饥，考知其年，预为之备，则可以救灾度厄”。黄宗羲一针见血地指出“则是有天下者可一委之运数而人事不修也”，并且通过核算证明这种轨运测验之法与历史事实不符：“即位之年，必欲当轨之初，从古来有七百余年不易姓者乎？”“水旱兵饥，十年内外不能不遇，而以六百年、七百年为期，是乱日少而治日多也”。因此，其言是“自相违背，不审于理”。邵雍的《皇极经世》用蓍法计算历数，自谓可以“总括古今历学而尽归于《易》”，黄氏同样给予核算，指出“《易》之于历，本不相通，硬相牵合，所以其说愈烦，其法愈巧，终成一部鹘突历书而不可用也”。民间最为流行的《太一》、《六壬》、《奇门遁甲》三书，世称“占家三圣”，其实是《周易》与

干支、五行，星宿等多种方术杂糅而成，其中有许多烦琐的图表，占者按图推排，以便趋吉避凶。黄宗羲将图表反复检验，指出它们“经纬混淆，行度无稽”，“顺者反逆，逆者反顺”，并讽刺说：“使吉凶星煞无验则可，不然则避其所当趋而趋其所当避矣”。

黄宗羲的《易学象数论》是易学史上第一部对象数学进行科学性总清算的专著，对以后易学的发展有着深刻的影响，人称“其持论皆有依据，盖宗羲究心象数，故一一能调晓其始末，因而尽得其瑕疵，非但据理空谈、不中窾要者比也。……可谓有功于易道者矣”（《四库全书总目提要》卷六）。这并非虚誉。

黄宗炎（1616—1686年），字晦木，世称立溪先生，浙江余姚人，与其兄宗羲、弟宗会并负异才，时称“浙东三黄”。明亡后，潜心学《易》。易著有《周易象辞》二十一卷，《寻门余论》二卷，《图书辨惑》一卷。黄宗炎在清初实为批判宋易图书学的急先锋，四库馆臣称“其诋斥宋儒，词气亦伤太激”，所以清初易学风气的转向，与他的易说是有很大关系的。其《周易象辞》力辟陈抟之学，解释爻象，一以义理为主。其《寻门余论》“直欲与洛闽大儒质辨于千载之上”，认为《周易》四圣相传、不应文王、周公、孔子之外，别有伏羲之《易》为不传之秘。《周易》未经秦火，不应独禁其图，转而成为道家藏匿二千年，至陈抟而始出。其《图书辨惑》更进一步地对图书学的渊源进行了系统分析。其序曰：“《易》有图书，非古也。注疏犹是晋唐所定之书，绝无言及于此者。有宋图学三派，出自陈图南，以为养生馭气之术，托诸《大易》，假借其乾坤水火之名，自申其说，如《参同契》、《悟真篇》之类，与《易》之为道，截然无所关合。儒者得之，始则推墨附儒；卒之，因假即真。奉螟蛉为高曾，甘自屈其祖祢。”朱熹认为《太极图》出于周敦颐的创造，黄宗炎则认为朱说不符合事实，指出“周子太极图，创自河上公”。他将《无极图》逐段分解，以与道教之说相对比，揭开了周敦颐把方士修炼的《太极先天图》改变成论述天地人物生成的《太极图》的秘密。黄宗炎说：“其图

(指《太极先天图》)自下而上,以明逆则成丹之法。……其最下圈名为元牝之门。元牝即谷神。牝者窍也,谷者虚也,指人身命门两肾空隙之处,气之所由以生,是为祖气。……提其祖气上升为稍上一圈,名为炼精化气,炼气化神。……中层之左木火、右金水、中土相联络之一圈,名为五气朝元。……又其上之中分白黑而相间杂之一圈,名为取坎填离。……又使复还于无始,而为最上之一圈,名为炼神还虚,复归无极。……盖始于得窍,次于炼已,次于和合,次于得药,终于脱胎求仙。真长生之秘诀也。”而“周子得此图而颠倒其序,更易其名,附于《大易》,以为儒者之秘传。盖方士之诀,在逆而成丹,故从下而上。周子之意,在顺而生人,故从上而下。……更最上圈炼神还虚、复归无极之名曰无极而太极。……更其次圈取坎填离之名曰阳动阴静。……更第三圈五气朝元之名曰五行各一性。……更第四圈炼精化气、炼气化神之名曰乾道成男,坤道成女。……更最下圈元牝之门之名曰万物化生”。所以,“周子之图,穷其本而返之老庄,可谓拾瓦砾而得精蕴者矣。但遂以为《易》之太极,则不可也。”这一考析,明证卓识,足以取信,对宋易图书学,对陈抟、周敦颐甚至朱熹的打击都是相当沉重的。

三 毛奇龄对朴学易的提倡和对图书学的辨证

毛奇龄(1623—1716年)^①,字大可,一字齐于,号初晴,又号西河,浙江萧山人,清初著名经学家。其易著有《仲氏易》三十卷,《推易始末》四卷,《春秋占筮书》三卷,《易小帖》五卷,《易韵》四卷,《河图洛书原舛编》一卷,《太极图说遗议》一卷。毛奇龄治《易》,一是提倡朴学,发明荀、虞、干、侯诸家,旁及卦变,卦综之法;二是辨证图书,攻击宋易。四库馆臣说:“自明

^① 用钱穆说,见《中国近三百年学术史》第226页,中华书局影印本。

以来申明汉儒之学，使儒者不敢以空言说经，实奇龄开其先路。”钱穆《中国近三百年学术史》说，西河谈经“并汉以后人俱不得免，而其所最切齿者为宋人，宋人之中所最切齿者为朱子”。这表现在易学上尤其如此。

毛奇龄易学的代表作为《仲氏易》，其书据毛氏自称是就其兄与三（名锡龄）之《易》说而加以润饰而成，也有说其书虽以仲兄为辞，但实际是毛奇龄所自作。大意认为《易》兼有五义：第一是变易，第二是交易，这两者是伏羲之《易》；第三是反易，第四是对易，第五是移易，这是文王、周公之《易》。后人只知伏羲之两易，而不知文王、周公之三易。其言曰：“《易》有五易，世第知两易，而不知三易；故但可言‘易’，而不可以言‘周易’。夫所谓‘两易’者何也？一曰‘变易’，谓阳变阴，阴变阳也；一曰‘交易’，谓阴交乎阳，阳交乎阴也；此两易者，前儒能言之，然此只伏羲氏之《易》也。是何也？则以画卦用变易，重卦用交易也；画卦、重卦，伏羲之事也。若夫三易：则一曰‘反易’，谓相其顺逆，审其向背而反见之；一曰‘对易’，谓比其阴阳，絜其刚柔而对观之；一曰‘移易’，谓审其分聚，计其往来，而推移而上下之；此三易者，自汉魏迄今，多未之著，而《周易》之所为《易》，实本诸此。是何世？则以序卦用转易，分经用对易，演易系辞用移易也。夫序卦分经者，文王之为《易》也；演易系辞者，则亦文王之为易，而或云周公之为易也。夫文王、周公之为易则正《周易》也，今既说《周易》而曾不知周之为易也，而可乎？”毛氏所说的“移界”，即荀爽之“升降”，如泰卦䷊为阴阳类聚之卦，将其第三爻移往上爻，阳往而阴来，则为损卦䷨；否卦䷋也为阴阳类聚之卦，将其第四爻移为初爻，阳来而阴往，则为益卦䷩。毛氏所说的“对易”，近同于虞翻之“旁通”，如上经的需卦䷄、讼卦䷅与下经的晋卦䷢、明夷卦䷣对，以地对天，以火对水；上经的同人卦䷌、大有卦䷍与下经的夬卦䷪、姤卦䷫相对，以五阳对五阳，一阴对一阴。毛氏所说的反易，实即虞翻的“反对”，如

屯卦䷂反转即为蒙卦䷃，咸卦䷞反转即为恒卦䷟。毛奇龄认为他的“对易”与人们的正变占对有所不同，正变占对是需卦与讼卦相对，不是以需、讼两卦与晋、明夷两卦相对，是同人与大有卦相对，不是以需、讼两卦与晋、明夷两卦相对，他是“兼取象数”而不仅仅“专取形次”。他的“移易”也与十辟卦变及朱熹的卦变之说不同，他的“移易”说是反推前演爻辞而不取变后占象数，而其他卦变说都是取两卦递变而顺逆相接，取变占不取推演。其说虽不免于牵合附会、以词求胜之失，但大致引据古人，终究非那些冥心臆测者所能比。

毛奇龄对宋学极为鄙视，其《辨道学》一文说：“至北宋，陈抟以华山道士与种放、李溉辈张大其学，竟搜道书《无极尊经》及张角《九宫》、倡太极、河洛诸教，作《道学纲宗》，而周敦颐、邵雍、程颢兄弟师之，遂纂道教于儒书之间。至南宋朱熹，直勾史官洪迈为陈抟作一名臣大传，而周、程诸子，则又倡道学总传于《宋史》中，使道学变作宋学，凡南宋诸儒，皆以得附希夷道学为幸。如朱氏《寄陆子静书》云：‘熹衰病益深，幸叨祠禄，遂为希夷直下孙，良以自庆！’……是道学本道家学，两汉始之，历代因之，至华山而张大之，而宋人则又死心塌地以依归之，其为非圣学，断断如也。”因此他对宋易中的图书学，攻之尤力。其《太极图说遗议》认定，《道藏》的《太极先天之图》与周敦颐的《太极图》，“两图踪迹，合若一辙”，周氏的《太极图》就是从《道藏》的《太极先天之图》来的。毛奇龄考证道：“夫隋唐（指《太极先天之图》起于隋唐）、赵宋（指周敦颐《太极图》传自赵宋）不相接也，方士画于前（指道士画图于隋唐之时），儒臣进于后（指朱震进图于南宋绍兴年间），不相谋也，一入《道藏》（指《太极先天之图》入《道藏》），一入纶馆（指朱震所进之图藏于史馆），又未尝相通也，而两图踪迹，若合一辙，谁为之者！”“闻之汉上（指朱震）所进图在高宗绍兴甲寅（1134年）；而亲见其图而摩画之，则在徽宗政和之丙申（1116年）。其间游仕西洛，搜讨遗文、

质疑请益，寝食不舍者一十八年。然后著成《易传》九卷，《易图》五卷，岂复有一切于其间者？况其图后注云：右《太极图》，周惇实茂叔传二程先生。其称惇实，则犹在英宗以前未经避讳改名之际，其图之最真而最先已了然矣。”如果说黄宗炎之功是通过《太极先天图》与《太极图》的具体比较，揭发出《太极图》源于《太极先天图》，而毛奇龄之功则在于进一步考实《太极图》的传授，证明朱震所进之《太极图》确属周敦颐所作，这样，以周敦颐为代表的理学家们就逃脱不了“以道学变作宋学”的指责，其作为儒家正统的地位就受到了空前的怀疑。

毛奇龄对河图洛书也进行了考辨，其《河图洛书原舛编》说：“闲尝学《易》淮西，见郑康成所注大衍之数，起而曰：此非河图乎？则又思曰：焉有康成所注图而汉代迄今不一引之为据者？则又思：大衍所注见于李氏《易解》者干宝、崔憬言人人殊，何以皆并无河图之言？则又思：康成所注《大传》，其于‘河出图’句既有成注，何以翻引入《春秋纬》文（《河图》九篇、《洛书》六篇）而不实指之为大衍之数？于是恍然曰：图哉，图哉，吾今而知图之所来矣！抃之所为图即大衍之所为注也，然而大衍之注之断非河图者，则以河图之注之别有在也。大衍之注曰：天地之数五十有五，‘天一生水在北，地二生火在南，天三生木在东，地四生金在西，天五生土在中。然而阳无耦阴无妃未相成也，于是地六成水于北，与天一并；天七成火于南，与地二并；地八成木于东，与天三并；天九成金于西，与地四并；地十成土于中，与天五并。’而大衍之数成焉，则此所为注非即抃之所为图乎？康成但有注而无图，而抃窃之以为图。康成之注即可图亦非河图，而抃窃之以为河图。其根其底其曲其里，明白显著可谓极快然。”明确指出陈抃所作之河图系据郑玄“大衍之数五十有五”注而成，但郑玄并不认为大衍之数就是河图，相反，郑玄认为“《河图》有九篇，《洛书》有六篇”，这显然不是宋人所谓五十五点和四十五点的易图。所以，宋人所谓河图，“当名之为大衍图，非然则名天

地生成图，非然则名五行生成图，而断断不得名之为河图。浸假河图即此图，则此图固康成所注者也，其于《大传》‘河出图’下何难直注之曰：所谓河图，即揲筮所称大衍之数……者。而乃又曰：河龙图发，其书九篇，则岂非衍数河图，截然两分、数不得为图、衍不得为画乎？”这一考证，将宋人之河图称为大衍图，虽不免有自生名例、画蛇添足之失，但揭露陈抟的自我作古，的确是有功于易道。

毛奇龄易学与顾炎武、王夫之、黄宗羲不同，他们虽然都反对图书学，但顾、黄、王属于宋易系统中的义理派，对宋人之易，他们反对的主要是邵雍、周敦颐，至多是朱熹之易图；而毛奇龄则不属于宋易系统中的人物，大体上应属于开考据易学风气的代表，故对整个宋易，从图书派到义理派，他都一一进行攻击，毫无顾忌。梁启超说：“若论清学界最初之革命者，尚有毛奇龄其人，其所著《河图原舛编》、《太极图说遗议》等，皆在胡渭前，后此清儒所治诸学，彼亦多引其绪。……但于‘学者的道德’缺焉，后儒不宗之宜耳。”^①对毛奇龄在清初易学转向中的作用及影响，都作出了正确的评价。

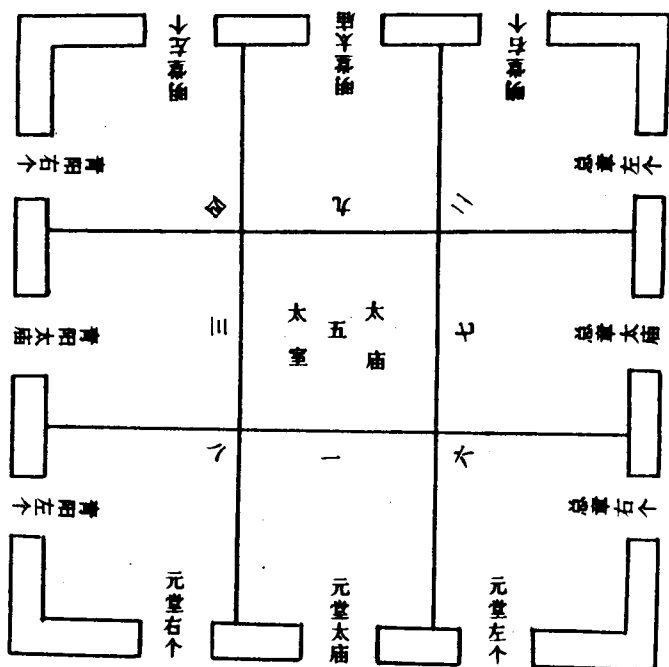
四 胡渭的《易图明辨》

胡渭（1633—1714年）字，朏明，别字东樵，浙江德清人。《清儒学案·东樵学案》称其“经术湛深，学有根柢，所论一轨于正，汉儒博会之谈，宋儒变乱之论，扫而除焉”。他在易学上之代表作为《易图明辨》十卷，该书为清初以来易图辨伪之集大成者，“论者谓出梨洲兄弟及西河诸人上”，万斯同《序》称此书“采集之博，论难之正，即令予再读书十年，必不能到，何先生之学大而不能精如此！以此播于人间，《易》首之九图，即从此永废可也。”

^① 《清代学术概论》，载《梁启超论清学史二种》13页。

该书首论河图洛书。胡渭认为伏羲作《易》之本不专在图书，列图书于《易》前自朱熹《本义》始，学者“不务观象玩辞而唯汲汲于图书”是“易道之一厄”，因此，他就从河图洛书入手，对图书象数学进行系统清算。朱熹认为“天地之数阳奇阴偶即所谓河图者也”，胡渭认为天地之数只与筮法相联系，只是生筮的数，并非画卦之数：“一三五七九同为奇，二四六八十同为偶，是谓五位相得。一与二、三与四、五与六、七与八、九与十，一奇一偶，两两相配，是谓各有合，于五行五方曷与焉？于天地生成曷与焉？于河图、洛书又曷与焉？”胡渭肯定了毛奇龄关于河图是宋人陈抟据郑玄大衍注所创的考证，并且补充说郑玄大衍注源于《汉书·五行志》和《律历志》，《五行志》则又是本于刘向父子《洪范五行传》而来。毛奇龄将宋人之所谓河图称之为天地生成图或五行生成图是可以的，但称之为大衍图则断断不可。因为大衍之数不是著数，“著无五行、无方位、无生成、无配耦也”。因此，他说：“康成以九篇为河图，久以认贼作子而复据生成配耦之数以注《易》，遂为伪关《易》之嚆矢……于抟乎何尤？毛公恶宋太过，故其立言往往刻于宋而宽于汉，岂平心之论与？”这样，不仅纠正了毛氏自身名例之失，又由宋人之伪直追汉人之误，将河图之来源考析得空前之清楚。

关于宋人的所谓洛书，胡渭认为它源于汉代的九宫图。洛书的特点是：“戴九履一，左三右七，二四为肩，六八为足，五为腹心，纵横数之，皆十五。”这正与汉代九宫相符。九宫又称明堂九室，《礼记·月令》云：孟春，天子居青阳左个，仲春居青阳太庙，季春居青阳右个，孟夏居明堂左个，仲夏居明堂太庙，季夏居明堂右个。中央土，天子居太庙太室。孟秋天子居总章左个，仲秋居总章太庙，季秋居总章右个，孟冬居玄堂左个，仲冬居玄堂太庙，季冬居玄堂右个。《大戴礼记·明堂》讲九室分布说：“明堂



明堂九室图

者，古有之也，凡九室……二九四、七五三、六一八。”^①后来，汉代学者以八卦之方位配明堂之九室，创造了“太一下行九宫图”^②。《后汉书·张衡传》注引《易纬·乾凿度》说：“太一取其数以行九宫”。郑玄注云：太一者，北辰神名也。下行八卦之宫，每四乃还于中央。中央者，地神之所居，故谓之九宫。天数大分，以阳出，以阴入。阳起于子，阴起于午，是以太一下九宫，从坎宫起，自此而坤，而震，而巽，所行者半矣，还息于中央之宫。既又自此而乾，而兑，而艮，而离，行则周矣。这里从坎一始，到离九

① 见《明堂九室图》。

② 见《太一下行九宫图》。

终，都是根据明堂九室之数确定的。“古之制度，大而分州，小而井田，莫不以九为则，明堂亦然”。可见，九宫之数并非从洛书引伸而出，相反，倒是陈抟取九宫之数创制了“河图”，五传至刘牧而行于世，然后以九畴之故被蔡元定翻作“洛书”。故胡氏说：“河图之象，自古无传，从何拟议？洛书之文，见于《洪范》，奚关卦爻？”从根本上揭露了宋人在河图、洛书上的作伪。

巽四	离九 行周上反 阴根于午	坤二
震三	中五 息中央还 行半还	兑七
艮八	坎一 阳根于子	乾六

太一下行九宫图

对于伏羲八卦次序图，胡渭认为它不符合易理。第一是将揲蓍之序与画卦之序混为一谈。按邵雍说，八卦产生是一分为二，二分为四，四分为八的话，那么就不但有三画之卦，而且还有二画之卦和一画之卦，事实上，二画之卦和一画之卦都是不存在的。太极生两仪，两仪生四象，这是揲蓍之序；四象生八卦，这才是画卦之序。第二是将乾坤与六子卦的关系混为一谈。乾坤是父母，其他六子卦由乾坤而生。所以乾坤应置六子卦之先。但八卦次序图却将“六子之卦成之坤前”，“以此解经，真鹵莽之甚者也”。

伏羲八卦方位图出于《说卦》“天地定位”章，胡氏认为此章与八方之位无涉。天地定位说的是乾坤自相为匹，山泽通气是说的艮兑自相为匹，雷风相薄是说的震巽自相为匹，水火不相射是说的坎离自相为匹。至于八卦相错，则是说“天或位于下，地或

位于上，而且与六子之位同列矣。山泽之气不但二者自相通，而且与天地雷风水火之气互相通矣。雷风水火亦然”。邵雍推之于方位，以自震至乾为顺，自巽至坤为逆，并且喻之以左旋右行，其说出自《周易参同契》，“非孔子之义”。从师承说，出自陈抟先天图。因此，胡氏赞同《仲氏易》之说，先天图其误有八：（1）画繁；（2）四五无名；（3）‘三六无住法’；（4）不因；（5）父子女女并生；（6）子先母、女先男、少先长；（7）卦位不合；（8）卦数杜撰无据。

对于后天之学，胡渭认为二图非古人所传，也是邵雍所作。乾坤三索之次序，出震齐巽之方位，伏羲之《易》本来就是如此，但邵雍偏偏却要认为它们是文王之《易》并称之为“后天”，以便尊崇先天之学。此二图的序位虽然正确，但名称却有错。

《本义》所列的最后一图是卦变图，为了找出朱熹卦变说的谬误，胡渭穷本溯源，先从虞翻、李挺之的卦变图分析起。胡氏认为苏轼、程颐以乾坤为卦变之本较虞氏而下凿空为说者独优，批评李挺之、邵雍的“乾坤大父母，姤复小父母”为“何其纷纠之甚也”，说：“夫乾坤生六子，是为八卦，因而重之，遂为六十四。六十四卦皆乾坤之所生也。姤、复、遯、临、否、泰同在六十四卦之中，安能生诸卦乎？”这一批评，确实击中了虞、李卦变说的要害。至于朱熹的卦变图，较之李图又多出大壮、观、夬、剥四个生卦之本，不但重蹈了汉易别卦生卦的陈说，而且又变得更加支离烦琐。故胡氏评论道：“朱子欲以卦变附先天之后……今乃据相生图以更定其法，琐碎甚于李氏，而及其释经也，则又舍反对之卦而泛泛焉以两爻相比者互换为变，往来上下无定法，亦安用此图为也？”总之，“九图之中无一可存者也”，宋人的这些易图以为宋人之《易》则可，若以为伏羲之《易》、文王之《易》则大为不可。

胡渭易学的派别从其书的最后一节《论学易正宗》中可以看得很清楚，他是一个正统的义理易学家，以王弼注、程颐传为易之正宗，这就是他力辨图书象数学的原因。

胡渭的《易图明辨》，其意义已超出了易学的范围，它不仅是对宋易图书学的一次总清算，而且对宋明理学也是一次沉重的打击。梁启超说：“须知所谓无极、太极，所谓河图、洛书，实组织宋学之主要根核。宋儒言理、言气、言数、言命、言心、言性，无不从此衍出。周敦颐自谓‘得不传之学于遗经’，程朱辈祖述之，谓为道统所攸寄，于是占领思想界五、六百年，其权威几与经典相埒。渭之此书，以《易》还之羲文周孔，以图还之陈邵，并不为过情之抨击，而宋学已受致命伤”。^① 胡渭以《易》还之于羲文周孔，其中还有可商量之处；但他以图书还之于陈抟邵雍，这在很大程度上涂除了易学研究中的神秘主义，在易学史上立下了无量功德。

五 惠栋对汉易的研究

清初汉学考据，虽已确立基础，然尚未与宋学显然划界。章太炎说：胡渭、阎若璩，“皆为硕儒，然草创未精，时糅杂宋明澜言。其成学著系统者，自乾隆朝始”^②。易学也是如此，经过黄宗羲兄弟、毛奇龄、胡渭的批判，宋易声名狼藉。到乾隆朝时，惠栋终于构筑起“朴学易”的牢固阵地，形成和宋易分庭抗礼的局面。其后经过张惠言、焦循、姚配中等人的努力，朴学易声势大张，名著迭出，于是取代了宋易，成为清代易学的代表。

惠栋（1691—1758年），字定宇，一字松崖，江苏元和人，清代吴派经学的奠基人。惠氏几代传《易》。其祖父惠周惕有《易传》。其父惠士奇有《易说》六卷，专宗汉易，以象为主，认为汉儒言《易》，如孟喜以卦气，京房以通变，荀爽以升降，郑玄以爻辰，虞翻以纳甲，其说不同，而指归则一，皆不可废。今传之

① 《清代学术概论》，《梁启超论清学史二种》第12页。

② 《施书·清儒第十二》。

《易》，出自费直。费氏本古文，王弼尽改为俗书，又创为虚象之说，遂举汉学而空之，而古学亡矣。四库馆臣称其书“征引极博而不免稍失之杂”。惠栋继起后，更沿此学风而为说益坚，在易学史上形成了其独具特色的汉易考据学。

惠栋的易学著作有《周易述》，该书以讲述汉人虞翻之《易》为主，而参考郑玄、荀爽、干宝诸家《易》说，约其旨为注，演其说为疏。历三十年，四五易稿，书尚未写完而病发，于是从革卦到未济十五卦及《序卦》、《杂卦》两传都未及完成，目录上的四十卷只有二十三卷脱稿，其中二十一卷为经文训释，另外两卷为“易微言”，系抄录各家之说；还有《易汉学》八卷，掇拾孟喜、虞翻、荀爽、京房、郑玄、干宝五家之说易余论，以见大概，其末篇附以己意，发明汉易之理，以辨正河图、洛书、先天、太极之学；《易例》二卷，根据汉说以发明《易》之本例，实为惠氏论《易》诸家发凡；《周易本义辨正》五卷，系考校朱熹《周易本义》古义古音之作；《新本郑氏周易》一卷，此是对南宋王应麟所辑《周易郑康成注》的补正之本；《易大义》一卷，是惠氏之《中庸》注本，为发明《易》义而作。此外，其《九经古义》中有《周易》上、下两卷，以汉人之古义对经、传字音字义进行训释。总之惠栋之易著，大体以汉人为宗，而更以荀、虞为主，其旨则锐意贬宋复汉，其功绩在于对汉人易说搜辑钩稽，不遗余力，从而使后人窥见了失传已久的汉代易学内容，学者推为“汉学之绝者千有五百余年，至是而灿然复章矣”。其短处也有二：一是盲从汉人，以为“凡古皆真，凡汉皆好”；一是不知家法，以为“汉人只有此学”，“汉人个个都是此学”。

汉代经学有今古文之分，惠栋治易主于虞翻。虞翻自高祖光以下五代世传《孟氏易》，《孟氏易》与施、梁丘两家，西汉宣帝时并立学官，他们皆受自田王孙，源自田何，系今文家。同时，惠栋又推崇荀爽，参以郑玄诸说。而荀爽、郑玄皆传《费氏易》。荀悦曾经述说荀爽治《易》的情形道：“臣悦叔父故司空爽著《易

传》，据爻象承应，阴阳变化之义，以十篇之文，解说的义。由是充、豫之间言《易》者咸传荀氏学。”（《易汉学》卷七引《汉纪》）“以十篇之文，解说的义”，这正是《费氏易》与今文系施、孟、梁丘、京房《易》不同的特色。《汉书·儒林传》说，费直“徒以《彖》、《象》、《系辞》十篇、《文言》解说上、下经”。《艺文志》说：“民间有费、高二家之说，刘向以‘中古文经’校施、孟、梁丘经，或脱去‘无咎’、‘悔亡’，唯《费氏经》与古文同。”《后汉书·儒林传》说：“又有东莱费直，传《易》，授琅邪王横，为费氏学。本以古字，号古文易。又沛人高相传《易》，授子康及兰陵毋将永，为高氏学。施、孟、梁丘、京氏四家皆立博士，费、高二家未得立。”由此可知，《费氏易》系未立于学官的古文家。《后汉书·儒林传》又说：“陈元、郑众皆传《费氏易》，其后马融亦为其传。融受郑玄，玄作易注，荀爽又作《易传》，自是费氏兴，而京氏遂衰。”可见郑玄、荀爽都属于古文家。因此，惠栋将今古文《易》说混杂，兼收并蓄，不免相互抵触，故梁启超有不知家法之讥。

惠氏治易，不分今、古文学派，以汉为古，汉以后为今。其《周易述·周易上经·乾》云：“《说文》文部引《易》曰：‘文惕若夤。’案许慎叙曰：‘其称《易》孟氏，古文也。’是古文《易》有夤字。虞翻传其家，世世孟氏之学”。以《孟氏易》为古文，虞氏传《孟氏易》也为古文。于《豫》又说：“朋盍馮，京房作撝，荀氏作宗，故云：旧读作撝作宗。”王弼从京氏之本，又讹为簪。后人不识字，训为固冠之簪。爻辞作于殷末，已有秦、汉之制，异乎吾所闻也。”将今文系的京氏和古文家的荀氏都看作古文，认为自王弼、韩康伯而后，多以俗字易古字，因而古训沦亡。所以他坚持以古字改俗字，以致改正《易经》七十余字。其《九经古义·周易下》说：“自唐人为《五经正义》，传《易》者止王弼一家，不特篇次紊乱，又多俗字，如晋当为晉，巽当为驛。……《释文》所载古文，皆薛、虞、傅氏之说，必有据依。郑康成传

《费氏易》多得古字。《说文》云：“其称《易》孟氏，皆古文。”虞仲翔五世传《孟氏易》，故所采三家说为多。诸家异同，动盈数百，然此七十余字，皆卓然无疑，当改正者。”他自以为纠正了后儒妄以俗字改古字之误，其实，他所改正的字也是成问题的。阮元就批评他：“国朝之治《周易》者，未有过于徵士惠栋者也。而其校刊雅雨堂李鼎祚《周易集解》与自著《周易述》，其改字多有似是而非者。盖经典相沿已久之本，无庸突为擅易，况师说之不同，他书之引用，未便据以改正久沿之本也。但当录其说于考证而已。”①阮氏对惠栋的这一批评是很中肯的。如《周易述·周易下经·明夷》释六五之“箕子”为“其子”，并说：“其读为亥，坤终于亥；乾出于子。故其子之明夷，三升五得正。故利贞。马君俗儒，读为‘箕子’，涉《彖传》而讹耳。”又云：“蜀才从古文作其子，今从之。其右音亥，故读为亥，亦作箕。刘向曰：今《易》箕子作亥兹。荀爽据以为说，盖读箕子为亥兹，右文作箕子，其与亥，子与兹，字异而音义同。……西汉博士施仇读其为箕，时有孟喜之高弟蜀人赵宾述孟氏之学，斥言其谬，‘以为箕子明夷，阴阳气无箕子，其子者，万物方亥兹也’。宾据古义以难诸儒，诸儒皆屈。于是施仇、梁丘贺咸共嫉之。”惠氏从荀爽说，认为“箕子”应读作“亥子”，系“亥兹”之假借，并引《汉书·儒林传》赵宾语为证。其实，惠说大谬。赵宾认为“箕子”二字为“亥兹”之误，说明赵宾所看到的《易经》，本是“箕子”二字。虞翻说：“箕子纣诸父，五乾天位，今化为坤，箕子之象。”虞翻世传《孟氏易》，而不从“亥兹”之说，可见《孟氏易》也不作“亥兹”。惠栋自以为改“箕子”为“亥兹”，是以古文改后儒俗读，实际是以赵宾后起之说改古本原文，是以《荀氏易》攻《虞氏易》，不但家法混乱，而且与《周易》经、传本身也扞格不通②。

① 《羣经室一集》卷十一，《十三经注疏校勘记·序》。

② 说见陈澧《东塾读书记》卷四《易》。

惠栋好以古字易所谓俗字，本系古文经学的体系，但其说《易》又采取今文学派的学说，多阴阳 谶纬之学。汉儒喜言“爻辰”、“纳甲”、“卦气”、“旁通”、“反复”、“升降”等象数学说，惠氏的易学著作中，于此也多所发挥。如《汉易学》卷一《卦气图说》云：“孟氏《卦气图》以坎、离、震、兑为四正卦，余六十卦，卦主六日七分，合周天之数。内辟卦十二 谓之消息卦，乾盈为息，坤虚为消，其实乾坤十二画也。……四卦主四时，爻主二十四气，十二卦主十二辰，爻主七十二候，六十卦主六日七分，爻主三百六十五日四分日之一。辟卦为君，杂卦为臣，四正为方伯。二至二分，寒温风雨，总以应卦为节。是以《周易参同契》曰：‘君子居室，顺阴阳，节藏器，俟时，勿违卦月，谨候日辰，审察消息。纤芥不正，悔吝为贼，二至改度，乖错委曲，隆冬大暑，盛夏霜雪。……水旱相伐，风雨不节，蝗虫涌沸，群异旁出。此言卦气不效，则分至寒温皆失其度也。’《汉书》谷永对策曰：‘王者躬行道德，则卦气理效，五征时序。失道妄行，则卦气悖乱，咎征著鄙。’后汉张衡上疏亦言：‘律历卦候，数有征效。’……是汉儒皆用卦气为占验，宋元以来，汉学日就灭亡，几不知卦气为何物矣。”惠栋以复兴汉学为己任，“卦气”说就是其中一重要内容。

惠氏以为《易》是“天学”，天地万物发生发展即《易》的发生发展；万物的发展是宇宙的实体，而《易》是宇宙实体的表德。《春秋》为人事，《春秋》纪事，效法于《易》，历代以纪“元”开始，即以效法《易》以太极为首。所以，他企图沟通《易》与《春秋》，追求“天人之学”。在《周易述·象上传》论“云雷屯君子以经纶”时，他更结合《中庸》以发挥“前圣”、“后圣”赞天地化育事。本来儒家理想的“圣人”也即“圣王”，但孔子有德无位，只能寄情于五经，赞明《易》道，以赞天地之化育。陈澧曾说：“《虞氏易》多不可通”，“虞氏所言卦象尤多纤巧”^①。惠栋说

^① 《东塾读书记》卷四《易》。

《易》更多纤巧处，更多不通处。他以《公羊传》三世的理论配合《易·象传》“云雷屯君子以经纶”的虞氏注解，以为“经纶大经，以立中和之本而赞化育”指文王演《易》，得既济而致天下太平。《中庸》说孔子“祖述尧舜，宪章文武”，是子思知孔子之道，上绍尧舜文武，寄意五经，也是以此来表明既济之功，而“文致太平”。这具体表现为《公羊》三世说，于所见之世，著治太平，而成既济。这种笨拙的牵强附会，是汉代今文学派的正统，是阴阳灾异说的变种，是他对“天人之学”的新理解^①。

惠栋虽然受清初黄、毛、胡等人的影响，反对“先天”、“无极”，否定河图、洛书，但由于汉易今文谶纬学与道教的形成本来就密切相关，所以他也授道入《易》，其《易例上·元亨利贞大义》云：“汉末术士魏伯阳《参同契》用坎、离为金丹之诀，后之学者征创异说，讳言坎、离，于是造皮肤之语以释圣经，微言既绝，大义尤乖。殊不知圣人赞化育以天地万物为坎、离，何嫌何疑而讳言之乎？今幸东汉之《易》犹存，荀、虞之说具在。用申师法，以明大义，以溯微言。二千年绝学庶几未坠，其在兹乎，其在兹乎！”这是公然鼓吹以《参同契》解《易》，可以继微言，承绝学。他还杂引《阴符经》、《抱朴子》、《灵宝经》等以讲《易》，说：“阳长阴消，皆以积渐而成。《文言》曰：‘其所由来者渐矣。’故云：‘浸，渐也’。《阴符经》曰：‘天地之道浸，故阴阳胜。’《易》曰：‘小利贞浸而长也’，此谓阴阳浸而长也。”皮锡瑞《经学通论》卷一：“其《易汉学》采及《龙虎经》，正是方外炉火之说。”汉学家而又有浓厚的道士气，这是人们很少注意到的。

总的说来，惠栋对汉易的研究，虽有存古之功，但在易学理论上却缺乏创造发明。他作为清代朴学易的主要代表，将易学研究领入了一条狭窄的道路，且对汉人那些消极的东西又过于重视，这些对易学的健康发展都是不利的。因此，易学从清初转入乾嘉

^① 说参见杨向奎《中国古代社会与古代思想研究》第908页。上海人民出版社出版。

以后，其研究水平与其说是上升了，还不如说下降到更低的层次上去了。这里固然是由社会的政治条件所致，但惠栋也负有一定的责任。

六 张惠言对《虞氏易》的研究

张惠言（1761—1802年），字皋闻，一字皋文，号茗柯，江苏武进人，清中叶经学家，文学家。张氏经学出于惠栋、江永，其易学著作有《周易虞氏义》九卷、《周易虞氏消息》二卷、《虞氏易候》一卷、《虞氏易言》二卷、《虞氏易礼》二卷、《虞氏易事》二卷、《虞氏易变表》二卷、《周易郑氏义》二卷、《周易荀氏九家义》一卷、《周易郑荀义》三卷、《易义别录》十四卷、《易纬略义》三卷、《易图条辨》二卷、《读易札记》二卷。

张氏治易虽步武惠栋、专述汉人之说，但有两大特点，一是对前人易说的搜集辑录较惠栋更为全面，清楚。如其《易义别录》中就辑录了孟喜、姚信、瞿子玄、蜀才、京房、陆绩、干宝、马融、宋衷、刘景升、王肃、董遇、王虞、刘瓛、子夏十五家之说，而且对于所引《易》文，皆注明出处，有的还作了考证和疏释，使过去散载于各典籍的古《易》，系统明白地呈现于人前，对于后人研究古《易》，自是便利。

二是其家法较惠栋更为明了，把虞翻一家易学、发挥尽致，别家作为附庸，分别搜择，不相杂厕。其《周易虞氏义》自叙云：“自汉成帝时刘向校书，考《易》说，以为诸《易》家皆祖田何、杨叔、丁将军，大义略同，唯京氏为异。而孟喜受《易》家阴阳，其说本于气，而后以人事明之。八卦六十四象，四正七十二候变通消息，诸儒祖述之，莫能具当。汉之季年，扶风马融作《易传》授郑康成，康成作《易注》，而荆州牧刘表、会稽太守王朗、颍川荀爽、南阳宋忠，皆以《易》名家，各有所述。唯翻传孟氏学。……翻之言《易》，以阴阳消息六爻，发挥旁通升降上下，归

于乾元用九而天下治。依物取类，贯穿比附，始若琐碎，及其沉深解剥，离根散叶，畅茂条理，遂于大道，后儒罕能通之。自魏王弼以虚空之言解《易》，唐立之学官，而汉世诸儒之说微，独资州李鼎作《周易集解》，颇采古《易》家言，而翻注为多。其后古书尽亡，而宋道士陈抟以意造为龙图，其徒刘牧以为《易》之河图、洛书也。河南邵雍又为先天、后天之图，宋之说《易》者翕然宗之，以至于今牢不可拔，而《易》阴阳之大义，盖尽晦矣。清之有天下百年，元和徵士惠栋，始考古义孟、京、荀、郑、虞氏作《易汉学》。又自为解释曰《周易述》，然掇拾于亡废之后，左右采获，十无二三，其所述大抵宗祢虞氏而未能尽通，则旁征他说以合之。盖从唐、五代、宋、元、明朽坏散乱，千有余年，区区修补收拾，欲一旦而其道复明，斯固难也。翻之学既世，又具见马、郑、荀、宋氏书考其是否，故其意为精。又古书亡而汉、魏师说可见者十余家，然唯郑、荀、虞三家略有梗概可指说，而虞又较备；然则求七十子之微言，田何、杨叔、丁将军之所传者，舍虞氏之注，其何所自焉？故求其条贯，明其统例，释其疑滞，信其亡阙，为《虞氏义》九卷，又表其大旨为《消息》二卷，庶以探赜索隐存一家之学，其所未寤，俟有道正焉耳。”《周易虞氏义》和《虞氏消息》二书是张惠言整理研究汉易的主干，其他书则是补充羽翼。张氏认为汉儒《易》说可以见其大概者只有郑玄、荀爽、虞翻三家，而它们之间又互有师承学派的不同。其中唯有虞翻得孟喜的正传，继承了七十子之微言，所以他治《易》专以虞翻为主，着力阐明虞翻之《易》义。张氏推崇虞翻上继孔门的理由是不能成立的，因为孔子治《易》是以德代占，注重的是阐发《周易》的义理，而虞翻世传《孟氏易》，孟喜“得《易》家候阴阳灾变书”，好以卦气说解《易》，走的是与孔子不同的道路^①。

① 可参皮锡瑞《经学通论》卷一：“《易汉学提要》曰：‘汉学之有孟、京，亦犹宋学之有陈、邵，均所谓《易》外别传也。锡瑞案：以孟、京、陈、邵均为《易》外别传，至明至公。孟、京所谓天文算术，陈、邵即所谓方外炉火也。’”

但是汉人之易学派系各不相同，郑玄、荀爽出自费直，而虞翻出于孟喜，其说各有抵牾，不能尽合。惠栋作《周易述》，遵虞翻而补以郑、荀，大有“凡汉皆好”不忍割舍之情，而不问虞翻义是否能与郑、荀义相通。张惠言专宗虞翻，意在“探颐索隐，以存一家之学”，其识见已高于惠氏，可谓后出转精。阮元《周易虞氏义序言》认为张惠言之举，使汉易，特别是虞氏之易“自仲翔以来，绵绵延延千四百余载，至今日而昭然复明”，是可谓虞氏之功臣。但“易学一事也，述汉儒之易学又一事也”，我们不能高估张惠言对易学发展的贡献，因为孟喜、虞翻之易本属《易》外别传，而张氏的研究，自然也只能归之于别传。

张氏易著较有价值的有《易图条辨》。此书首辨河图洛书，次辨刘牧太极生两仪、天地之数五十有五诸图，再就是朱熹启蒙图、太极图、赵抃谦天地自然之图、赵仲全古太极图、《参同契》纳甲图、《皇极经世》卦变图等，都援据旧文，悉心研究，较之黄氏兄弟、毛奇龄、胡渭诸作更为严密完备。如考证赵仲全古太极图的来源，就与胡渭说的希夷所撰、康节所传不同；说先天图不曾离得汉人，故《皇极经世》曰：太元见天地之心，可知邵雍之学之所本，也是发前人之所未发。因此，该书在易学史上的价值，也可以说不会较其对《虞氏易》的研究为低。继张惠言之后，对《虞氏易》作了进一步整理和疏释的有曾钊的《周易虞氏义笺》，李锐的《周易虞氏略例》，胡祥麟的《虞氏易消息图说》等等。

七 焦循对象数易学的创新

清代朴学易诸家，大都长于述古而短于创新，在易学研究方法上卓然自成一家的，唯有焦循。焦循（1763—1820年），字理堂，一字里堂，晚年自称里堂老人，世居江苏甘泉黄珏桥镇（属今江苏省邗江县）。焦循曾祖焦源，精于《周易》，祖父焦镜、父亲焦蕙，世传易学。焦循幼承家教，自小与《周易》结下了不解之缘。

他先学宋易，再学王弼易，最后研究汉人郑玄、马融、荀爽、虞翻的理论。“年四十始尽屏众说，一空己见，专以十翼与上、下两经，思其参互融合，脉络经纬”^①，他用了三年的时间冥思苦想，终于形成了自己的易学理论，以后二次修改，五十一岁时写成《易通释》二十卷，标志他易学理论的完成。

焦循易学代表作为《易学三书》，除《易通释》外，还有《易章句》十二卷，《易图略》八卷。其他有《易话》二卷、《易广记》三卷、《周易补疏》二卷、《易余篇录》二十卷、《易余集》一卷、《注易日记》三卷。

焦循治《易》的方法有三：第一是“实测”。他认为《周易》六十四卦三百八十四爻是运动的，这个运动正如天体的运动一样，可以由实测找到它的规律。他说：“本行度以实测之，天以渐而明；本经文以实测之，《易》亦渐而明”（《易图略·序目》）。他认为《周易》所言全指象数，与义理无关。其《寄王伯申书》云：“此《易》辞全在明伏羲设卦、观象，指其所之，故不言义理。……义理自具画之所之之中，指明其所之则义理自见。……宜按辞以知卦，泥辞以求义理，非也。”第二是用“天元术”说明卦爻的运动。天元术是数学家李冶根据前人“洞渊九容之数”的思想提出的列代数方程的方法。焦氏却认为，李冶的方法不仅适合于数学，也适用于《周易》。于是把数学和易学任意加以比附。“天元术”要求按题目给定的条件列出两个多项式，焦氏认为对《易》来说，就要把两卦组成一卦，从两卦的关系说明它们的运动。“天元术”要求在方程中正负相消，焦称此为“齐同”，说：“以此之盈补彼之腠，数之齐同如是，《易》之齐同亦如是。”（《易图略》卷五）因此一个卦组中的两卦其各爻位上的卦画要阴阳相反。“天元术”要求所列的两个多项式数值相等，焦称此为比例，说：“以此推之得此数，以彼推之亦得此数。数之比例如是，《易》之比例亦如是。”

^① 《告先圣先师文》，《雕菰楼集》卷二十四。

这就是说，甲乙两卦由卦爻的交换得戊卦，丙丁两卦由卦爻的交换也得戊卦，那么甲、乙、丙、丁四卦即互为比例，这两个卦组就有了联系，其变化可以互相说明。第三，充分运用六书中转注、假借去理解经文。其《雕菰楼集》卷八有《周易用假借论》一篇，专论易辞用假借之例，说：“杓豹为同声，与虎连类而言，则借杓为豹，与祭连类而言，则借豹为杓。沛绂为同声，以其刚掩于困下，则借沛为绂，以其成兑于丰上，则借绂为沛。各随其文相贯，而声近则以借而通”。古汉语转注、假借为常，然而焦循却滥言通假，失去了客观标准，这就为他曲解经文提供了武器。

从上述方法出发，焦循在六十四卦中寻找“参伍错综”的关系，发明了三条易例：一、旁通；二、相错；三、时行。认为三百八十四爻的变化，都可依此去推求。

旁通指相应爻位上的卦爻阴阳交换。在本卦初与四、二与五、三与上交换；本卦无可交换时，就与同卦组的另一卦交换，也是初与四、二与五、三与上交换。如焦说中孚与小过旁通云：“明夷六五‘箕子之明夷’，箕子即其子。中孚九二‘鸣鹤在阴，其子和之’，谓九二旁通小过六五。惟小过六五不和中孚之九二，而以四之初成明夷，故云‘其子之明夷’。苟其子与鹤鸣相和，则明不伤夷。是中孚、小过旁通。”（《易图略旁通图一》）

相错指两组四卦之间的特殊关系。如别卦乾坤两卦的内卦交换可得两个新的别卦：内乾外坤为泰，内坤外乾为否；反之也可说泰、否两卦的内卦交换可得乾、坤两别卦。这样由内卦交换而联系在一起的四卦，它们的关系称相错。焦循认为相错的四卦的内容是相通的。如：“渐上之归妹三，归妹成大壮，渐成蹇。蹇，大壮相错成需，故归妹以须，须即需也。归妹四之渐初，渐成家人，归妹成临。临通遯，相错为谦履，故眇能视，跛能履。临二之五，即履二之谦五之比例也。”（《易图略·比例图第五》）

时行是说经过变通，使卦爻的变换当位而不失道，沿着元亨利贞的路线前进。先二五，后初四或三上即当位，亦即元亨；先

初四或三上，后二五即失道，亦不元不亨。焦循认为，当位即吉，失道则凶，但吉可变凶，凶可化吉。办法是给已经变化了的两卦，配上阴阳完全相反的卦，组成新的卦组。如“乾二先之坤五，四之坤初，应之乾，成家人，坤成屯，是当位而吉者也”，“若不知变通，而以家人上之屯三，成两既济其道穷矣”（《易图略·当位失道图第二》）。因此，时行的关键是变通，“无论当位，失道，一经变通，则元亨者更加元亨，不元不亨者改而为元亨”。

焦循依据他的治《易》方法和三条易例，对《周易》的卦象和卦爻辞作了全面的解释。由于他的学说新颖，有特色，阮元、王引之等著名学者都给予了他很高的评价，谓之“石破天惊”，“凿破混沌”云云，其实这里也有以故旧之雅而妄相推许的成分在。张之洞《书目答问》告学者，于焦循之易取其《周易补疏》，而舍其《易学三书》，可以说是很有识见的^①，因为焦氏易学存在着根本性的错误：第一是否定《周易》卦爻辞的义理研究，把本来有意义的、阐明一种思想的句子、段落完全打碎搞散，牵强地把它们解释为卦爻之间的联系和运动。第二是旁通、相错本来已过于灵活，随意性很大，但在说不通的地方，还要临时寻找新的路子。第三是滥言通假、转注，把它们变成制造联系、勉强求通的工具。总之，焦循属于朴学易中的象数创新派，尽管他牵强附会套用了数学和语言学的一些成就，花样翻新，但实质并没有变，人称“初观其法似密，实按其义皆非”，这是完全符合实际的。

焦循易学较有价值的部分，是他对汉易卦变、两象易、纳甲、纳音、卦气六日七分、爻辰等理论进行的批判^②。他和汉儒虽同属象数派，但他揭露了上述理论的自相矛盾和牵强附会，对于批判象数学有一定作用。

乾嘉时期朴学易中有影响的易著还有孙星衍的《周易集解》

^① 说见黄寿祺《易学群书平议》第101页。

^② 说见闾籍文，载《中国古代著名哲学家评传》续编第四册。

十卷，该书取李鼎祚《周易集解》合于王弼注，又采集书传所载马融、郑康成诸家之注及《易口诀义》中古注附于其后。凡《说文》、《释文》所引经文、异文、异音，附见本文。人称其搜罗之富，抉择之精，当与所撰《尚书今古文注疏》并传。王引之的《经义述闻》中有《周易》上、下两卷，阮元有《周易校勘记》十一卷，在文字训诂、校勘上都作出了出色的成绩，都可说是有益于易道。

八 《四库全书总目》的易学思想

清代朴学易的崛起反映在官方易学上，就是《四库全书总目》对历代易学著作的评价。《四库全书》是我国规模最大的一次古籍整理，其《总目》是在《四库全书》纂修过程中产生的一部目录著作，它由数十名学有专长的纂修官分头撰写，再经著名学者纪昀、陆锡熊等人考核增删，反复修改润饰而成，共有二百卷之多。“经部”下首先是“易类”六卷及“易类存目”四卷，总计十卷。它对《四库全书》所收历代易学著作作了简明的提要，其中对该书内容的概述及评价充分反映了四库馆臣的易学思想。总的说来，《总目·经部·易类》的易学观接近于朴学易，有扬汉抑宋的倾向，但由于编纂者易学根基深厚，其见解还是较为深刻的。

《总目·易类》提要开卷就对易学发展史进行了总结：“圣人觉世牖民，大抵因事以寓教：……《易》则寓于卜筮，故《易》之为书，推天道以明人事者也。《左传》所记诸占，盖犹太卜之遗法。汉儒言象数，去古未远也。一变而为京、焦，入于机祥。再变而为陈、邵，务穷造化，《易》遂不切于民用。王弼尽黜象数，说以老、庄。一变而胡瑗、程子，始阐明儒理。再变而李光、杨万里，又参证史事，《易》遂日启其论端。此两派六宗，已互相攻驳。又《易》道广大，无所不包，旁及天文、地理、乐律、兵法、韵学、算术，以逮方外之炉火，皆可援《易》以为说。而好异者又援以

入《易》，故《易》说愈繁。夫六十四卦《大象》皆有‘君子以’字，其爻象则多戒占者。圣人之情，见乎辞矣。其余皆《易》之一端，非其本也。”这种以义理为《易》之本，象数为末，将易学流派概括为“两派六宗”的说法，基本上把握了易学发展的规律。其对某一书某一问题的评述，往往能由流及源，进行专题史的研究，真正起到了“辨章学术，考镜源流”的作用。如论胡渭《易图明辨》云：“初，陈抟推阐易理，衍为诸图，其图本准《易》而生，故以卦爻反复研求，无不符合。传者务神其说，遂归其图于伏羲，谓《易》反由图而作。又因《系辞》河图洛书之文，取大衍算数作五十五点之图，以当洛书。其阴阳奇偶，亦一一与《易》相应。传者益神其说，又真以为龙马神龟之所负，谓伏羲由此而有先天之图。实则唐以前书绝无一字之符验，而突出于北宋之初。夫测中星而造仪器，以验中星，无不合，然不可谓中星生于仪器也。候交食而作算经，以验交食，无不合，然不可谓交食生于算经也。由邵子以及朱子，亦但取其数之巧合，而未暇究太古以来从谁授受。故《易学启蒙》及《易本义》前九图皆沿其说。同时袁枢、薛季宣皆有异议，……元陈应润作《爻变蕴始》，始指先天诸图为道家假借《易》理以为修炼之术。吴澄、归有光诸人亦相继排击，各有论述。国朝毛奇龄作《图书原舛编》，黄宗羲作《易学象数论》、黄宗炎作《图书辨惑》，争之尤力。然各据所见，抵其罅隙，尚未能穷溯本末，一一抉所自来。渭此书……引据旧文，互相参证，以籍依托者之口，使学者知图书之说，虽言之有故，执之成理，乃修炼术数二家旁分，易学之支流，而非作《易》之根柢。视所作《禹贡锥指》，尤为有功于经学矣”。这一评述，实为一部图书辨伪史，是对清初以来易学辨伪的总结。

梁启超《中国近三百年学术史》说：“四库馆就是汉学家大本营，《四库提要》就是汉学思想的结晶体。”由于《易类提要》的编纂者基本上是朴学家，所以他们对义理易学也存在着一些门户之见。如对宋代一些易学大家的代表作，如程颐的《易传》，朱熹

的《本义》等，《总目提要》只述其体例，而对其内容得失竟不置一语。纂修官姚鼐尊崇宋学，撰宋人赵以夫《易通》提要稿时批评其书“好言卦象、卦气、互体、纳甲诸事，与宋儒之言《易》殊不类，其中亦无一字及程朱诸贤”，因而贬为“识其小者”，仅可“取备一说”^①。而总纂官却为朴学家、推崇汉易，在定稿时取消这一批评，反而认为此书“于圣人作《易》之旨，可谓深切著明”。《易类提要》的这一改动，最能反映其整体趋向。所以，从清代官修的几部易学著作，也能看出清代易学发展的历程。清初所修的《周易折中》，是以宋易为主；乾隆时所完成的《周易述义》，就一变为兼采汉宋；《总目易类提要》则再变为抑宋扬汉。这和朴学易的发展基本上是同步的。

道光以后，朴学易就逐渐从高峰下跌，其原因有二：一是朴学易的发展道路过于狭窄，人们对汉易的整理研究已臻大成，再难以出现惠栋、张惠言这样的大家了；二是整个旧学已走到了尽头，国人的注意已投向了正在崛起的新学。这一期间较有影响的易著有姚配中的《周易姚氏学》十六卷。自张惠言以后，治《虞氏易》一时风靡。姚配中研究汉易，却认为郑玄学最优。因而殚精竭思，至形梦寐，初写成《周易参象》十四卷，又为论十篇说其通义。后又点窜原书剩至十分之七八，删通义部分十篇为三篇，加于卷首，改名为《周易姚氏学》。该书主旨在于发明郑玄易学，郑玄所未及者，取荀爽、虞翻诸说补充，但一定要与郑玄义相比附。荀、虞诸家也未及者，则自己附加案语，也本于郑玄家法，由卦象以求义理，一洗附会穿凿之陋习。对于郑玄为后人所驳斥的那一套爻辰说，则删去不用。他还著有《周易通论月令》二卷，上卷以七、八、九、六之义，以与月令之五神、五虫、五音、五味、

^① 见《姚惜抱书录》，转引自黄爱平《四库全书纂修研究》第334页。

五祀、五藏及干支、十二律相比附，杂引大小《戴记》、《洪范·五行传》、《淮南王书》、《春秋繁露》、律书、纬候说、《白虎通义》以证之；下卷专以卦象说七十二候，一依李溉所传孟氏卦气图为准，既已四正卦主四时，以六十卦主六日七分，又取八卦用事各四十五日之说，错综而参用。论者谓其“自命巧慧，左右采获，穿穴无所不通”，“其实乃汉学之末流”。

方申有《易学五书》。方氏遍阅诸家书有涉及易象者皆择录之，成《诸家易象别录》一卷；认为易家言象者，以虞翻最为精密，因此详核虞翻注所引逸象，加以缕析条分，成《虞氏易象汇编》一卷；又认为后儒解《易》很少引用《说卦传》，于是博考古注，参阅诸纬书与《左传》、《国语》注之援据《说卦》者，排比其次弟，成《周易卦象集证》一卷；又认为春秋时代卜筮一定要依据互卦以与正卦相参因而寻绎汉儒之所言，反复求其条理，而得互卦之法，成《周易互卦详述》一卷；又认为卦变之说，言人人殊，无所统贯，则参互考订，深求其义例之所在，成《周易卦变举要》一卷。其学对汉易虽不无发明，但总体成就不大。

此外吴翊寅有《易汉学考》二卷、《易彖传大义述》二卷、《易汉学师承表》一卷、《易爻例》一卷；何秋涛有《周易爻辰申郑义》一卷；俞樾有《易贯》五卷、《艮宦易说》一卷、《邵易补原》一卷、《玩易篇》一卷、《易旁通变化论》一卷、《周易互体徵》一卷、《八卦方位说》一卷、《卦气续考》一卷、《卦气直日考》一卷；纪磊有《周易消息》十四卷、《虞氏逸象考正》二卷、《九家易象辨证》一卷、《汉儒传易源流》一卷、《周易本义辨证补订》四卷。皆为清季朴学易之余响，在易学史上并无太大价值。

辑佚为朴学易之一大特色。清代除朴学易诸大家如张惠言等擅长于辑佚外，著名者尚有孙堂、马国翰、黄奭等人。

孙堂字步升，浙江平湖人，嘉庆辛酉（1801年）举人。所撰《汉魏二十一家易注》三十二卷，辑汉魏以来之注《易》者，自《子夏易传》至齐刘瓛《周易义疏》，共二十一家。每家注前各有小

序，论述其人及其书之宗旨。注下间引古文通假之字，证明经义；如果属前人已言者，就详其姓氏而不攘为己有。其所辑《向秀周易义》一卷，采拾精审，较之马国翰所辑《周易向氏义》殊胜。所辑《干宝周易注》一卷，据元代屠曾辑本而，正其抄辑《集解》之讹误，并补其阙遗。马国翰也有辑本，两家互有详略，马本多者一事，孙本多者九事，较其得失，孙本为优。马国翰辑佚书，无九家易，殊为疏漏，而孙堂所辑有之，网罗整比，具见用力之勤，为研究易学不可少之书。

马国翰字竹吾，历城人，道光壬辰（1832年）进士。其《玉函山房辑佚书》辑出宋以前佚书共六百余种，其中辑有蔡景君、丁宽、韩婴、古五子传等至唐释一行共五十六家汉唐易注，计七十九卷，是最全的汉唐易注辑本。如《孟氏易》，张惠言曾辑有一卷，而马氏所辑竟视张氏多一半。而且于每种之前冠以一简短提要，说明本书来历及存废沿革。马氏所辑易注，数量为清人之冠，故为世所重。但其所取有“颇涉虚妄”之嫌，如所辑《周易丁氏传》二卷，以《子夏传》属之丁氏，殊为未审。

黄奭字又原，甘泉人，道光壬辰（1832年）钦赐举人，其《汉学堂丛书》辑佚书二百多种，其易类辑有《子夏易传》、《孟喜易章句》、《王肃易注》、《薛虞易音注》、《翟子元易义》、《易纬》等。其所辑《王肃易注》，孙堂、马国翰皆有辑本。孙本较马本多二十余事，所引据之书也多二十余种。黄奭复就孙本辑之，而又据《一切经音义》、郑刚中《周易窥余》、熊过《周易象旨决录》、陈士元《易象钩解》四书增补考订，所以尤密于孙堂。其所辑《翟子元易义》出張惠言、孙堂、马国翰诸家之上，所获为多。

乾嘉以后，在清代学术界蔚然勃起的为今文学派。今文学派于《易》并无很深的专门研究，但是他们却富于怀疑精神，提出了一些一反传统易学的观点，对近代乃至今天都有影响。清代易学上的疑古派较早者有姚际恒、崔述。姚际恒《九经通论》中有《易传通论》，他承欧阳修之绪，认为《易传》非孔子所作；其

《古今伪书考》更首列《易传》为伪书。崔述则更进一步，对《周易》卦、爻辞的作者的傳統说法提出疑问，其《文武周公通考》云：“近世说《周易》者，皆以彖词为文王作，爻词为周公作，朱子《本义》亦然。余按：《传》前章云：‘《易》之兴也，其于中古乎？作《易》者，其有忧患乎？’初未言中古为何时，忧患为何事也。至此章始言其作于文王时，然未尝言为文王所自作也。且曰‘其当’，曰‘其有’，曰‘邪’，曰‘乎’，皆为疑词而不敢决。……至司马氏作《史记》，因《传》此文，遂附会之，以为文王羑里所演，……及班氏作《汉书》，复因《史记》之言，断以词为文王之所系，……其中有甚可疑者，……皆文王以后事。……于是马融、陆绩不得已，乃割爻词，谓为周公所作，以曲全之。……由是言之，谓文王作彖词，周公作爻词者，乃汉以后儒者因《史记》、《汉志》之文，而展转猜度之，非有信可征者。”^①崔氏在当时敢于对文王重卦、周公系辞说提出怀疑，指出其于先秦文献无据，这在易学史上是一大突破，推动和引发了近代关于《周易》作者的讨论，其功不可没。

清末今文学家出于尊孔之意，对《周易》经、传的作者也提出新看法。廖平说：“旧以《易》为孔子作，《十翼》为先师作。或疑此说过创。今按：陈东浦已不敢以《易》为文王作矣。以《十翼》为《大传》，始于《史记》，宋庐陵、慈湖皆云非孔子作，黄东发、陈东浦以《说卦》为卦影之学，必非孔子所作，尤与予说相合。《十翼》既非孔子作，则经之为孔子所作，无疑矣。……人但据《系辞》文王与纣一时之语，遂谈周文王；又因三《易》、《周易》、《左传》引其文在孔子先，遂酷信其说，经出文周，孔子但作传翼，故自古至今，迷而不悟也。”^②廖氏为了以孔子为素王，提高其地位，就认定孔子作卦爻辞而非作《易传》。皮锡瑞《经学

① 《崔东璧遗书·正编二》。

② 《六艺馆丛书·知圣篇》卷上。

通论》也持同样看法，他说：“当以卦爻辞，并属孔子所作，盖卦爻分画于羲、文，而卦爻之辞皆出于孔子。如此，则与‘《易》历三圣’之文不背；箕山东邻西邻之类，自孔子言之，亦无妨。”康有为亦云：“按：《易》学为歆乱伪之说有三：其一，文王但重六爻，无作上下篇之事，以为周公之作，更其后也；其二，《易》但有上下二篇，无十篇之说，以为孔子作《十翼》，固其妄也；其三，《易》有施、孟、梁丘，并出田何，后有京氏为异，然皆今文之说，无费氏《易》，至有高氏，亦支离也。”^①他们但凭一己尊孔崇经之意，毫无实征，就主观地否定孔子作《易传》，以卦爻辞归之，其说虽然新颖，但在《周易》经、传作者的研究上，并没有取得什么进展，远非崔述说所能比。

① 《新学伪经考·汉书艺文志辨伪第三上》。

第七章

现代易学

第一节 现代易学概说

本章所说之现代易学，时间上起民国初年，下迄八十年代末期。这近八十年的《周易》研究，较之古代任何一个时期，研究方法更为科学多样，领域更为广泛、标新立异者更为繁多，成果也更为突出。这一时期的易学流派，按治《易》方法，可大致分为三派：一是义理派。现代易学中的义理派，虽然不乏囿于传统者，但主流是用欧风东渐以来的新思想、新学说为工具去阐发《易》理，因而在《周易》哲理的探讨上达到了前所未有的深度。这一派的主要代表有金景芳、郭沫若、苏渊雷等人。二是象数派。这一时期的象数派，既有同于传统象数学者，其代表为尚秉和等人；更有以新的自然科学知识治《易》，即所谓“科学易”者，其代表为薛学潜、沈宜甲等。而且后者时下愈演愈烈，由海外，台湾而大陆，大有青出于蓝而胜于蓝之势。三是考据派。这一时期的易学考据派，既有同于乾嘉学派用训诂、考订的朴学方法治《易》者，其代表为高亨等人；更有用现代考古学的方法研究《周易》，从而在易卦的起源、传本等问题上作出了重大突破的考古工作者，其代表为张政烺、于豪亮、李学勤等人。总之，现代易学中的义理、象数、考据，较之古代易学，无一不具有崭新的内容，呈现出鲜明的现代色彩。

现代易学的发展，出现了四次热潮。第一次是二十年代末、三十年代初学术界关于《周易》作者和成书年代问题的讨论。这次讨论是由属于“新史学”的古史辨派诸学者发动的，其主要倾向是否定汉人的传统说法。关于《周易》经文的作者，顾颉刚、余永梁等人认为非伏羲、文王所作，而是周初的作品^①；李镜池等人认为《周易》编定于西周晚期，与《诗经》时代略同，作者亦非一人^②；陆侃如认为《周易》卦爻辞经过数百年的口耳流传，到东周中年方写定^③；郭沫若认为《周易》之作决不能在春秋中叶以前，当在春秋以后，作者是孔子的再传弟子豢臂子弓（郭沫若：《周易之制作时代》，1935年3月。原载《青铜时代》，1945年3月出版。后收入《郭沫若全集·历史编》）。他们一般都视《周易》为“卜筮之书”，视其卦爻辞为灵签符咒，否认其蕴含有哲理思想。如李镜池《周易筮辞考》就说，所谓“卦爻辞是筮占的筮辞，与甲骨卜辞同类”，“其著作体例与卜辞相同的，为一次的筮辞，其繁复异于卜辞者，为两次以上的筮辞的并合”，并说“关于卦与辞的关系，我的假定，其初是没有关系，后人才从这方面推求”。因此，他们不但把卦象看成全无意义，还随意对卦爻辞加以割裂。对于《易传》，钱穆、顾颉刚、冯友兰等都否定其为孔子所作，甚至说孔子与《易》并无关系^④；郭沫若则进一步推测《易传》中的大部分是荀子门徒、楚国人所著，成书年代当在秦始皇三十四年（前213年）以后^⑤；钱玄同认为西汉初年田何传《易》时，只有上、下经

① 顾颉刚：《周易卦爻辞中的故事》，载《燕京学报》第六期，1929年12月；《论易系辞传中观象制器的故事》，载《燕大月刊》第六卷第三期，1930年10月。余永梁：《易卦爻辞的时代及其作者》，载《历史语言所集刊》第一卷第一期，1928年10月。皆收入《古史辨》第三册。

② 李镜池：《传探源》，《周易筮辞考》，皆收入《古史辨》第三册，1931年11月。

③ 陆侃如：《论卦爻辞的年代》，载《清华周刊》三十七卷九期，1932年。

④ 钱穆：《论十翼非孔子作》，1928年夏，后收入《古史辨》第三册，1931年11月。顾说见前注。冯友兰《孔子在中国之历史地位》，载《燕京学报》第2期，又见其所著《中国哲学史》。

⑤ 郭说见前注。

和《彖》、《象》、《系辞》、《文言》诸传，西汉中叶以后才混入汉人伪作的《说卦》、《序卦》、《杂卦》三传^①；李镜池对诸传的成书年代又进行了具体推测，认为《彖》、《象》作于秦、汉间，《系辞》、《文言》作于昭、宣间，《说卦》、《序卦》、《杂卦》作于昭宣以后^②。这一讨论是“五四”新文化运动的一个组成部分，论者们受西方新思想的影响，发扬了今文学家的疑古精神，在易学史上提出并论证了一系列带根本性的问题。尽管其中不乏疑古过勇，话说得过了头，对传统否定得过多之处，但对于将易学研究从封建经学中解放出来，引进新思想、新方法治《易》，起到了不可低估的作用。以后半个多世纪的易学，很大程度上都受了这一讨论的支配和影响。现代的考据易学，可以说是直接从这一讨论中发展起来的。例如四十年代曾著《周易古经通说》、《周易古经今注》，七十年代曾著《周易大传今注》的现代易学家高亨，其对于《周易》性质的看法，对于卦爻辞的分析，对于经、传关系的认识，就明显地继承和发展了顾颉刚、李镜池的观点，他的前两本书，也可以说是古史辨派易学讨论的直接产物。现代的新义理派，其发展和这次讨论的推动也是分不开的。例如用历史唯物论和辩证法的方法阐发《易》理，从社会史的角度探讨卦爻辞的内容，有的导源于这一次讨论，有的是间接受益于这次讨论。总的来说，古史辨学者在这一次讨论中的许多基本观点，在后来的几十年中，经过人们的不断修正和补充，已成为今天学术界对《周易》的共识。考其原因，大致有二：一是他们的研究方法确属先进，因而得出了一些经得起历史检验的结论。如顾、余否认《周易》为伏羲、文王所作，利用卦爻辞中的史实来考证《周易》的成书年代，大体是可以为信据的。二是近代以来中国传统文化受到欧风美雨的冲击，人们普遍视西方文化为科学的象征，视国学为封建、落后。古

① 钱玄同：《谈汉石经周易残字而论今文易的篇数问题》，载《北京大学图书馆月刊》第一卷第二期，1929年12月。后收入《古史辨》第三册。

② 李说见前注。

史辨派学者治《易》，以“新史学”相标榜，以传统为鹄的，正顺应了这种潮流，因而其方法普遍被认同为科学，其观点普遍被认同为科学的结论。尽管有些观点，如否认孔子与《易》有关系，说《易传》出自汉代昭、宣甚至以后，已被出土文物证伪而逐渐为人们所抛弃，但一般而言，只要属于两可之间的，甚至只要缺乏出土文物的直接证明的，人们就以传统说法为非，以古史辨派的说法为是。这实际已从将易学尊为经学的一端走到了以贬低《周易》为能事，以否定《周易》为目的来治易的另一端。这种以民族虚无主义为表现特征的易学倾向，其直接来源就是二十年代末、三十年代初的这一场易学讨论。这是我们在充分肯定这一次讨论的积极意义时所不能忽视的。

第二次易学热出现在六十年代初的大陆学术界。这是大陆学术界1949~1977年近三十年间唯一的一次易学讨论。这次讨论分为二期。第一期从1960年下半年至1962年底止，主要讨论《周易》的形成年代，《周易》一书的性质，《周易》一书的哲学思想。关于《周易》的形成年代，冯友兰认为《易经》是经过长期积累而成的，其定型可能在殷末周初，但不是文王周公一两个人一时所作^①。李景春则肯定为文王所作，周公所补充^②。任继愈认为尽管《周易》时代拖得很长，但六十四卦的卦辞和三百八十四爻的爻辞可能是一次完成的^③。李镜池仍持其三十年代观点，认为《周易》卦爻辞的编纂时间约在西周中后期^④。冯友兰认为《易传》也非孔子一人一时所作，大概是战国末至秦汉之际儒家作品。高亨认为十翼都写于战国时代，《彖》、《象》比较早些，可能

① 冯友兰：《易传的哲学思想》，载《哲学研究》1960年7-8期；《易经的哲学思想》，载1961年3月7日《文汇报》。下同。

② 李景春：《周易哲学的时代及其性质》，载1961年2月28日《文汇报》。下同。

③ 任继愈：《易经和它的哲学思想》，载1961年3月31日《光明日报》。

④ 李镜池：《关于周易的性质和它的哲学思想》，载1961年7月14日、21日《光明日报》。

在春秋末期^①。任继愈认为旧说孔子作《系辞》是有些根据的。繁星也认为《周易》中留下了孔子和以后儒家的痕迹，《易传》反映了孔子的保守思想^②。关于《周易》的性质，冯友兰认为《易经》本来是专为占筮用的，从春秋到战国末期，性质有了变化，就是人在占筮时，对于卦爻辞总有一些解释，积得多了，就逐渐成为一个思想体系，这就是《易传》的哲学思想。李景春不同意此说，认为《易经》不是专为占筮用的，它的哲学思想在写作时就形成了。繁星提出“不要把《周易》中的占卦看作一种单纯的迷信，其实，这也是古代人观察世界变化规律和总结斗争经验的一个方法”，认为《周易》是一部讲世界变化规律的书，反映了当时人的世界观以及当时的社会历史和阶级矛盾。关于《周易》哲学的认识，李景春认为《易经》把万物看作是由天、地、雷、风、水、火、山、泽八种物质所构成，不但含有朴素的唯物主义，而且比起古希腊唯物主义哲学家来，还能多从质的差别着想。高亨虽然肯定八卦为八种物质的象征，但认为它是否含有唯物主义性质，还不能确定^③。冯友兰认为，《易经》对自然界的理解只是唯物主义世界观的胚胎；《易传》对自然和社会的见解，有一部分倒像是唯物主义，但它用唯心主义方法形成了一部规律的“代数学”，并认为它可以“范围天地”，掌握了它便可“先天地而弗违”，这就是说可以有脱离事物而单独存在的规律，规律是第一性的，因此《易传》的体系基本上是客观唯心主义。冯友兰认为，《易经》中包含的辩证法因素，仅仅在于阴阳这两个对立物的互相转化和“物极必反”的思想；《易传》则大大发展了它的辩证法，认识到了一切事物都在变动之中，事物自身包含有矛盾的对立面，一个事物就是对立面的统一，还初步认识到矛盾的两个方面有一个居于主要

① 高亨：《试谈〈周易〉大传的哲学思想》，载《学术月刊》1961年第11期。

② 繁星：《孔子和〈周易〉的作者是怎样观察变革的》，载1961年3月9日《人民日报》，下同。

③ 高亨：《周易卦象所反映的辩证观点》，载1961年5月19日《文汇报》。

地位、起决定作用，另一个居于次要地位，是被动的。此外，《易传》也初步认识到了量变到质变的转化规律，但它对否定之否定规律没有认识，它所讲的变动只是循环的，而且认为在对立面的对立中，主要的不是矛盾而是调和。李景春则认为《易经》本身的辩证法非常丰富，六十四卦的排列不但体现了矛盾动态的变化，还体现了量变和质变，体现了一种继续产生的矛盾转化，这样实现着新的否定，实现着不断革命，此外，还体现了阴阳推移的多样性，即矛盾变化的多样性；《易传》只是对经文所含辩证法加以解释说明，并不曾大大发展。繁星认为《周易》一方面有很多辩证因素，也讲矛盾的对立统一，还把自然界的变化过程归因于自身的矛盾，但另一方面它又认为变化规律只有圣人才能掌握，《易经》落在保守派的孔子和孔门弟子手中后，其丰富的朴素唯物主义和辩证法就被埋没到形而上学与唯心主义的混乱中去了。此外，高文策、庄天山、刘泽华、刘先枚、刘蕙孙、朱谦之、沈猷民、黄卓明也分别发表了一系列论文，参与了这一次讨论。李景春还分别于1961年和1962年出版了两部著作《周易哲学及其辩证法因素》以及续作，高亨也于1962年出版了《周易杂论》。1963年讨论进入了第二期，主要讨论研究《周易》的方法论问题，批判将《周易》现代化的倾向。早在1962年3月16日，方鑫针对李景春的治《易》方法，就在《光明日报》上发表了《研究〈周易〉不能援传于经》一文，批评李景春经、传不分，认为“在李先生看来，《易经》作者就已经自觉地或不自觉地认识了‘对立统一’、‘矛盾转化’、‘量变质变’、‘根本质变和部分质变’、‘肯定否定’、‘不断革命论和革命发展阶段论’等辩证法的规律。事情如果真是这样，那末一部中国哲学史就难得写下去了”。李景春则认为研究《周易》哲学应该以传解经^①。东方明在《哲学研究》1963年第1期上发表学术评论《哲学史工作中的一种极有害的方法》，批评李

^① 见1962年4月14日《光明日报》第4版李景春文

景春的《周易哲学及其辩证法因素》，“把马克思列宁主义哲学的基本原理，挂在两千多年前的古人名下，把古人的思想说得和马克思列宁主义差不多”。并且建议“以《周易》的研究为例讨论一下哲学史方法论问题”^①。于是，《哲学研究》就开辟了“关于研究《周易》的方法论的讨论”专栏（后改为“哲学史方法论的讨论”），除了发表了东方明和李景春的辩难文章外，还发表了方蠡、冯友兰、阎长贵^②、关锋、林聿时^③、以东、任继愈^④等人的文章。此外，《文史哲》等报刊也开辟了专栏，发表了董治安、曹维源^⑤、王明^⑥、林杰^⑦、平心^⑧等人的文章，参与了这一次讨论。他们都众口一词地支持东方明的观点，批判李景春把马克思列宁主义赋予了《周易》哲学，既混淆了时代界限，又混淆了阶级界限^⑨。在一再辩解之后，李景春不得不作了检查，承认其著作有不完善的地方，引起了把古人现代化的倾向^⑩。六十年代初期大陆学术界的这一次易学热潮，前后呈现出两种不同的态势。前一期尽管对《周易》的成书时代、作者、性质、哲学内容人各有说，但基本趋向还是试图用马克思列宁主义去解说《周易》，努力从《周易》中发掘出唯物主义、辩证法因素来。后一期名为讨论《周易》研究的

-
- ① 东方明：《本质的分歧在哪里》，载《哲学研究》1963年第2期。
- ② 方蠡：《坚持哲学史中的严格的历史性》，冯友兰：《从〈周易〉研究谈到一些哲学史方法的问题》，阎长贵：《防止把古人现代化》。以上均载《哲学研究》1963年第3期。
- ③ 关锋、林聿时：《关于哲学史研究中阶级分析的几个问题》，载《哲学研究》1963年第6期。
- ④ 以东：《应该划清的两条界限》，任继愈：《研究哲学史首先要尊重历史》。均见《哲学研究》1963年第4期。
- ⑤ 董治安：《对〈周易哲学及其辩证法因素〉的两点意见》，曹维源：《〈周易〉中怎能有无产阶级道德》。均载《文史哲》1963年第5期。
- ⑥ 王明：《以乾卦的解释为例，看李景春同志的周易哲学方法论问题》，载1963年8月30日《光明日报》。
- ⑦ 林杰：《不要把现代思想挂在古人名下》，载1963年4月4日《文汇报》。
- ⑧ 平心：《关于周易的性质历史内容和制作时代》，载《学术月刊》1963年第7期。
- ⑨ 同时还批判了李镜池《周易的编纂和编纂者的思想》一文类似的问题，见以东《应该划清的两条界限》，载《哲学研究》1963年第4期。
- ⑩ 李景春：《怎样解决本质的分歧》，载《哲学研究》1963年第5期。

方法论，实际是防止过高估计《周易》的哲学思想，以免贬低马克思主义哲学的历史地位。尽管针对李景春易著提出的“坚持哲学史的严格的历史性”、“不要把现代思想挂在古人名下”的批评有一定道理，但是，这一期讨论作为“哲学史方法论的讨论”的一部分，是同批判冯友兰、严北溟、刘节、高赞非等人的学术思想一道进行的。因此，也就从前一期的学术讨论变成了政治批判，从百家争鸣变成了暴风雨之前的雷鸣电闪。于是，这一次易学热潮就在一片讨伐声中草草收兵了。尽管如此，这一次易学讨论（特别是前一期）在当时对于推动大陆学术界的易学研究，特别是推进对《周易》哲学的唯物论和辩证法因素的探讨，还是有积极意义的。

如果说大陆学术界从五十年代至七十年代对《周易》的研究基本集中于义理的探讨，那么，台湾学术界则更重于对易学象数学的阐扬，不过，受现代自然科学发展的影响，这种象数易已注入了崭新的内容，被称之为“科学易”了。最早引进现代自然科学知识说《易》的，是民国初年的杭辛斋，他认为易阴阳以乾坤为气质之总纲，震、艮、坎、离、兑、巽六子就是化学之六气——氢、氧、氮、氯等气。但科学易真正的开创者应该是薛学潜，早在三十年代他就著有《易与物质波量子力学》及《超相对论》二书，人称为以科学解《易》、以《易》证科学之第一家。薛氏的《超相对论》一书，1964年再版于台湾，并被改名为《易经数理科学新解》，以致在台湾易学界引起了研究科学易的热潮，触发了一场关于易学与科学关系的论战。

这场论战起于魏凌云 1968 年 12 月 21 日在《中央日报》上发表的《零与一哲学》一文。魏氏认为，《易经》是黑色哲学，是玄乎其玄、莫明其玄的学问，其中漆黑一片，很少有人窥其门径，它不象自然科学，诸如物理学、电脑学一样，是白色的哲学，不是零，就是一，这种零与一的哲学才是宇宙万物最基本的道理。魏氏关于《易经》的观点受到了许多易学家的批评，李霜青认为以

《易》为黑色哲学是错误的，电脑源于莱布尼兹的二进位数学，而二进位数学乃源于伏羲六十四卦图^①。徐芹庭奉其师南怀瑾之命，为薛学潜所著《易经数理科学新解》辩护，肯定《易》有“四度空间”、“时空相对”之观念，认为虽然说电脑源于《易经》为不可，但莱布尼兹认为邵雍所传之伏羲六十四卦方圆图与其二进位数学相合，因此具有科学或数学价值，不能将三十年前的老前辈有关《易经》的著作，无论良莠，一并打入地狱，一起抹杀^②。翁和毓认为，《易经数理科学新解》一书如果能以数理来解释《易经》，或以《易经》来解释数理，使古今思想融会贯通，也是相当有意义的贡献^③。陶龙认为，《易经》当然没有提出现代物理的理论，但它的哲理中是否蕴含有“物理学”或“科学”的某些基本前提，显然是另一问题，其圆满解答不但要研究《易经》，而且要站在当时的立场，去看当时的文化背景……从这一观点看，把新知识运用到旧典籍的解释之上，未尝不是决定文化特质的最好途径^④。而李世元等人则赞同魏凌云的意见，认为薛学潜《易经数理科学新解》确实荒谬，说乐于答复任何人对此断语之任何疑惑，也愿意接受任何人在纯学理中之挑战，唯必具大学一年级物理之有关知识^⑤。劳国辉一面批评李霜青说之非，一面指薛氏书为谬书，并且提出三点疑问^⑥。总之，参加讨论的这些研究自然科学的学者和学生，都不承认《易经》中具有现代科学思想，认为《易经》与数理科学是两回事，不能将两者牵强附会拉在一起。这次讨论尽管否定科学易者为攻方，肯定科学易者为守方，但双方谁也没能

① 李霜青《零与一不是哲学》，载1969年1月4日《中央日报》副刊。

② 徐芹庭：《也谈易经数理科学新解》、《易经的真实解说》，载1969年1月28日、2月11日《中央日报》副刊。

③ 翁和毓：《读〈易经外一章〉有感》，同上。

④ 陶龙《零与一是否哲学的立场之争》，载1969年1月30日《中央日报》副刊。

⑤ 李世元等：《〈易经数理科学新解〉确实荒谬》，载1969年1月17日《中央日报》副刊。

⑥ 劳国辉：《关于〈易经数理科学新解〉》，《谈易经与科学》，载1969年1月18日、2月12日《中央日报》副刊。

说服谁，而科学易的影响事实上却日渐增长。陈立夫在七十年代末倡导和组织应用易学，自然科学与《易》理的关系就是其研究的一个主要方面。

七十年代末以来，《周易》研究在国内外又趋高潮。特别是八十年代末，国内出现了亘古未有的《周易》热，至今犹方兴未艾。就大陆而言，研究《周易》的队伍有了空前的扩大；《易》学著作出版和重版了近百种，各类报刊发表的有关《周易》的论文，据说有数百篇，其数量大大超过了建国以来的前三十年；1984年在武汉、1987年在济南举行了大规模的《周易》学术讨论会，并且成立了中国周易研究会；由山东大学周易研究中心创办的《周易研究》杂志，目前已发行了四期。台湾1980年初创办了《中华易学》月刊，并且成立了易经学会。国外1985年成立了国际易经学会；1984年在汉城举行了首届国际易学大会，1985年在台北举行了第二届国际易学大会；由国际易经学会创办的《国际易经季刊》已出版，用中、英两种文字发行。这种易学热，固然和当代世界的政治文化背景有关，但和近十年来易学研究本身所取得的一系列突破也是分不开的。

近十年来关于《周易》的考古学研究，是易学史上引人注目的突破。1978年，张政烺认为陕西出土周原卜骨中的奇异数字就是易卦符号，此后，他将商周时期青铜器与甲骨上的许多“奇字”也认定为商末周初的卦画符号^①。根据这一研究，关于占筮形成的时代，已可推到商代武丁时期以前^②，甚至新石器时代。由于考古材料中的易卦大多是重卦形式，说明重卦并非自文王始，《周易》六十四卦的卦画系统早已形成。七十年代中叶，有人据民族学材料推测《周易》的阴爻和阳爻应是占筮时代奇数、偶数的

① 张政烺：《试释周初青铜器铭文中的易卦》，载《考古学报》1980年第4期。

② 张亚初、刘雨：《从商周八卦数字符号谈筮法的几个问题》，载《考古》1981年第2期。

符号^③。这一点，由于商周青铜器与卜骨上的易卦符号正是由五个数字所组成，而奇偶数出现的总几率大体平衡这一事实而得到了证实。因此，学术界普遍倾向于接受《易》生筮，筮源于数的观点。1973年长沙出土了帛书《周易》，它和通行本《周易》在六十四卦的排列次序上几乎完全不同。原本《周易》的卦序到底是同于今本，还是近于帛书？学者们纷纷进行了研究。有的认为帛书《周易》卦序不会早于通行本，当出于后人对经文的改动^④；有的称帛书《周易》为“别本《周易》”，是较经文为早的本子^⑤。帛书《周易》除了经还有传，尽管传文的详细内容尚未刊布，但据已透露的部分材料，学者们就在对《易传》的成书，孔子与《周易》的关系，易学在战国、秦汉之际的传承等一系列问题上取得了突破性的进展^⑥。

对于《周易》哲学思想的研究仍然是近十年来易学研究的热点。尽管已很少有学者对《周易》中包含着丰富而深刻的哲学思想持断然否定态度，但有一个重要的问题仍在争论中，即《易传》中所阐述的哲学思想是否是《易经》中所固有的？有些学者认为，在《易传》中作为《周易》哲学的核心而加以阐发的“阴阳”和“道”范畴等等，在《易经》中都是“找不到的”^⑦。这实际上否定了《易传》与《易经》在基本哲学思想上的一致。有些学者不同意这一看法，他们指出，尽管《易传》成书较《易经》为晚，并且显然也有少量与《易经》无关的内容掺入，但它对于《易经》哲学的基本概念与范畴的阐发是有根据的；如果因为《易

③ 汪宁生：《八卦起源》，载《考古》1976年第4期。

④ 张政烺：《帛书〈六十四卦〉跋》，载《文物》1984年第3期；韩仲民《帛书〈周易〉六十四卦浅说》，载《周易纵横谈》；李学勤：《马王堆帛书〈周易〉的卦序卦位》，载《中国哲学》第14辑。

⑤ 于豪亮：《帛书〈周易〉》，载《文物》1984年第3期；刘大钧：《帛〈易〉初探》，载《文史哲》1985年第4期。

⑥ 见李学勤、韩仲民的有关论文。

⑦ 张立文：《周易思想研究》第113页。

经》中没有“阴阳”和“道”这类字眼而轻率地否定这一点，那是对《易经》文字的特殊性质缺乏认识的缘故^①。《易经》与《易传》是源和流的关系，《易传》因《易经》而缘发，《易经》因有《易传》的解释方可理解，这是多数学者的共识。但是，如何进一步区分《易传》中属于直接阐发《易经》哲学的内容与属于反映《易传》作者本身思想的内容，仍然是一大难题。

与六十年代相比，近年来对于《周易》哲学的阐述，已不再停留在指出《周易》中包含辩证法与唯物主义等内容的水平上，而是更多地致力于揭示《周易》作为古代中国智慧（知性模式、哲学方法、宗教与伦理观念、人生与社会态度、审美方式等）的较早代表的特征，例如有的学者认为《周易》哲学是要通过“宇宙普遍秩序（‘天道’）与现有社会秩序（‘人道’）的推演一致和相互肯定……来建构秩序图式”，从而成为此后影响中国古代思想达数千年的“统一整体的宇宙论的开始”^②。有的学者则提出《周易》哲学“本质上是一种世界图式论”^③。随着哲学范畴研究的兴起，《周易》中的一系列范畴例如“道”、“阴阳”、“时”、“中”等引起了人们极大的重视。关于“道”，有的人认为它是指“宇宙本体”^④，但也有人指出，对于“道”，“不能从起源论的意义上去理解”，它“实际上是对宇宙变化阴阳消长、阴阳循环、阴阳交替的一切趋向、秩序、规律的总概括”^⑤。在这一点上，《周易》同以“道”为宇宙本原的《老子》哲学是不同的^⑥。而《周易》中“道”范畴的特点，是在于它“同时建立在对于作为创造原则和创

① 金景芳：《周易讲座》第4页。

② 李泽厚：《荀易庸记要》，《中国古代思想史论》第125、126页。

③ 张岱年：《论易大传的著作年代与哲学思想》，载《中国哲学》第1辑。

④ 宋祚胤：《周易新论》第116页。

⑤ 〔日〕佐藤贡悦：《浅探〈易传〉的“道”范畴》，载《中山大学学报》1986年第4期。

⑥ 金景芳：《周易讲座》第45、63页。

造过程的过去统一体的现象学与本体论本原的考察之上”^①。也就是说，它既具有经验的特征，同时又属于超验的范畴。循着这一思路，人们已开始从超验范畴的特性这一角度来探讨古代中国智慧与欧洲和其他地区民族的异同，例如唐力权的《〈周易〉与怀特海之间：场有哲学的时代意义》就是这方面的成功之作^②。很多学者还非常重视《周易》中象征方法的研究，如有人指出，《周易》中象征方法的特点是使认识符号化，而且宗旨是在现象与“自在之物”之间“架起一道桥梁”^③。在关于《周易》哲学性质的认识上，除了继续在唯心论还是唯物论问题上有争议外，对于《周易》中宗教巫术与哲学的关系问题的探讨也受到人们的注意。在这方面，较极端的看法是认为《易经》还不是哲学，而是宗教巫术；只有《易传》才是“在宗教巫术的基础上孕育出来的哲学思想体系”^④。但另有学者认为，虽然占筮本身起源于巫术，但当它发展到《周易》（包括《易经》）时，已在卜筮之书的形式下“蕴藏着深邃的哲学和社会政治思想”^⑤。所有这些，都将《周易》义理的探讨提高到了一个新的水平^⑥。

《周易》与自然科学关系的研究，大陆学术界八十年代以前基本是一个空白。受海外和港台的影响，近年来这方面的研究大有“甚嚣尘上”之势。有的学者认为，六十四卦的卦爻辞，是以日、月、五星和二十八宿的星象为基础构筑起来的；太极为一年阴阳消息的大周期，两仪为夏至和冬至两大季节，四象为四时，八卦为周年中的八个季节^⑦。关于《易》与中医的关系，大家公认中医

① 成中英：《论易经哲学中之转化的和谐性》，载《第二届国际易学大会论文集》，台北。

② 载《哲学与文化》1986年12卷9期等，台湾。

③ 孔阶平：《试论作为预测手段的我国古代卜筮在认识史上的地位》，载《中国哲学史研究》1983年第3期。

④ 余敦康：《从〈易经〉到〈易传〉》，载《中国哲学》第7辑。

⑤ 见金景芳《学易四种》、《周易讲座》。

⑥ 上说多引自谢维扬《道家古代中国智慧之光》，载1988年6月21日《文汇报》。

⑦ 唐明邦：《〈周易〉象数与古代科学》，载《中国哲学史研究》1988年第4期。

的主要基本概念来源于《易》。有人认为，中医学就是运用太极图象，掌握、分辨阴阳的标准，推导五行真谛；中医学多方面运用了河洛数理；中国的气功术，必须用易学象数总结其经验^①。对于高深的现代自然科学知识，人们也纷纷效法海外学者，试图用《周易》去予以说明。在数学方面，有人认为现代计算机的“二进制”是《易》所固有的，《易》的内容可以通过编码输入计算机，根据计算机产生随机数原则通过运算可以得出^②。在物理学方面，认为量子力学中的各种物理量值的量子性转换，物质与光辐射的波粒二象性，测不准原理等提出的物质和超物质及其相互关系的哲学概念，都可以从《易》中阴阳以相互作用的理论得到说明，认为物理分析和《易》的阴阳相通，阴阳即是物理的正负能元等^③。在生物学方面，有人认为遗传密码与《易》六十四卦结构符合^④。在天文学方面，有人提出易学时空观，也有人提出只要掌握了六十四卦代表的六十四种月亮的位相即可把握历史上任一时刻的月亮运动^⑤。这些研究对探索人类早期科学思维的特点以及中国古代科学发展的独特道路及其利弊，有重要的意义；同时对于揭示现代科学曾经和仍将可以从中国古代科学思维（包括《周易》中的科学思维）中获取营养，也有重要的意义。但值得注意的是，不能用后人利用《周易》的资料和受《周易》影响所发挥的思想和方法来代替《周易》本身所固有的思想，不能把易学的应用当作易学的本体，否则就会得出易学或《周易》是现代科学发展的顶峰之类的谬论。因此，对于目前在《周易》与科学的关系问题上

① 唐明邦：《〈周易〉和〈黄帝内经〉》，载《孔子研究》1985年第3期。萧汉明：《论〈易经〉与中医气象医学》，载《江汉论坛》1985年第5期。

② 董光璧：《〈易经〉与数学》，载《自然辩证法通讯》1985年第3期。杨钟维：《计算机和〈易经〉的法则》，载《周易研究》1988年第1期。

③ 蔡恒息：《〈易经〉与科学》，载《中国科技史料》1985年第6期。

④ 此说最早提出者应为比利时华侨沈宜甲，见易翁《易经与现代科学》，载台湾《中华易学》1987年7卷11期。

⑤ 蔡恒息：《〈易经〉与科学》，载《中国科技史料》1985年第6期。

产生的各种现代联想，仍需要加以审慎的和恰如其分的分析。

综观八十年的现代易学，主义理者由传统的儒家哲学向现代哲学发展，主象数者由传统的互体、爻辰、河图洛书向科学易发展，主考据者由传统的古籍整理向现代考古学发展。在传统的基礎上不断地出新，这就是现代易学发展的大趋势。

第二节 现代义理易学

义理派素称易学正宗，从哲理的角度治《易》，也一直是现代易学研究的主流，尤其在五十年代至七十年代的三十年里，义理派一直在大陆学术界居垄断地位。因此，义理易学在现代得到了迅速的发展，出现了许多有影响的著作和易学家。

最早融西方哲学于《易》理的，是朱谦之 1926 年出版的《周易哲学》。该书以“宇宙观”“人生观”、“伦理学”、“知识论”说《易》，大讲“宇宙生命——真情之流”，首开义理易现代化之风。

最早以历史唯物主义为指导，从社会史的领域探讨《周易》卦爻辞内容的，是郭沫若二十年代末在《东方杂志》上发表、后收入《中国古代社会研究》中的《周易时代的社会生活》。郭氏认为，《周易》卦爻辞“除强半是极抽象、极简单的观念文字之外，大抵是一些现实社会的生活……如果把这些表示现实生活的文句分门别类地划分出它们的主从出来，我们可以得到当时的一个社会生活的状况和一切精神生产的模型”。因此，他从卦爻辞中考察出《周易》时代是由牧畜转化到农业的时代，牧畜还是生活的基础、农业、手工业、商业，才仅出现一点萌芽；尽管有着母系的残余，但家族制度确已向父系推移；国家的雏型是约略具备了，但和氏族社会相隔并不太远；除了政治上的位阶——天子、王侯、武人、臣官、史巫外，还有一般的社会阶级——大人、君子和小人。郭沫若不但最早用历史唯物论的观点来治《易》，而且也最早用辩证法来分析《周易》哲学。郭氏认为，《易经》的观念就根本是阴阳

两性的对立，一切万事万物都是由这样的对立而成，八卦是四对相对立的现象，六十四卦又是三十二对相对立的事物，宇宙充满了矛盾。但这些矛盾是相反相成的，结果得出一个公式，就是“小往大来，大往小来，无平不陂，无往不复”，这样便生出变化。宇宙整个是一个变化，是一个运动，所以统名之曰“易”。这就是《周易》的作者从自然的观察所得出来的一个辩证的宇宙观，虽然很幼稚，但很合乎正轨。但从自然观一转到实践问题上，《周易》就走向了折衷主义、机会主义、改良主义。亢龙有悔的时候，接着就是“见群龙无首吉”，就是叫你不要发展到尽头，这就是儒家思想的“根本义”。对于《易传》，郭沫若认为它本来是传《易》的，它将《易》的辩证观展开了，约略探寻着自然的理法。它的思辨可以归纳成三个定式，这就是“天下同归而殊途，一致而百虑”，“阴疑于阳必战”，“刚柔相推而生变化”。尽管《序卦》对卦名所作的解释不一定是作《易》人的原旨，但其思想是唯物的社会进化观。但《易传》又讲神道设教，肯定鬼神、享祀、卜筮，这是有意识的愚民政策；同时它又讲“各正性命，保合太和”的折衷主义，“裒多益寡，称物平施”的改良主义，“损益盈虚，与时偕行”的机会主义，这些都是儒家思想，与《大学》、《中庸》是一致的。在后来所作的《周易之制作时代》里，郭氏又提出了“八卦是既成文字的诱导物”，“《易》之作者当是羿臂子弓”，“《易传》多出自荀门”、“孔子与《易》并无关系”等一系列新说。总的来说，郭氏对《周易》的研究具有两方面的意义：从社会史的角度来研究《周易》时代的社会生活，以辩证唯物论的观点来分析《周易》的思想，郭沫若可谓第一人，其意义是积极的；他视《周易》卦爻辞为“灵签符咒”，以及他对《周易》经传作者与成书年代的考证，大抵是主观臆说、疑古过头，其意义是消极的。郭氏易说在大陆学术界影响极大，从五十年代到七十年代，整个大陆的易学研究基本上是沿着郭氏的路子走下来的。

较早用唯物辩证法来研究《周易》哲理的，还有金景芳写于

三十年代末期的《易通》一书。该书有《〈周易〉与唯物辩证法》的专章，明确说辩证法的三大基本规律，《周易》中全有反映。五十年代以后，金景芳又陆续发表了《易论》、《说易》、《关于周易作者问题》等论文。八十年代他又连续出版了《学易四种》、《周易讲座》、《周易全解》等易学著作。在长达六十余年的易学研究中，金景芳形成了自己独特的易学思想体系。他认为：《周易》蕴含着丰富、深邃的哲学思想，卜筮只是它的外壳，哲学才是它的本质。汉人搞象数学，宋人搞图书学，清人回头再搞汉易，把易学引向歧路，是应当批判的。由孔子奠基，由王弼、程颐发扬光大的义理派的易学观点和方法应该加以继承。《易经》与《易传》是密不可分的，《易传》是解释《易经》的，没有《易传》，后人就无法理解《易经》，两者虽然产生的时代不同，但思想是一致的。孔子对《周易》有伟大的贡献，《易传》基本上是孔子所作，孔子通过《易传》对《周易》所蕴含的思想进行了全面深入的阐发。《周易》六十四卦的排列结构包含着深刻的思想内容。《系辞》说：“乾坤其《易》之蕴耶！”又说：“乾坤其《易》之门耶！”表明乾坤两卦在六十四卦中有特殊重要的地位，其余各卦都是乾坤两卦的发展和变化。六十四卦以既济、未济两卦结尾，也含有深意。从乾、坤到既济、未济，表示事物发展的全过程。《序卦》云：“物不可穷也，故受之以未济终焉。”这反映了《周易》作者深刻的辩证法思想。殷易《归藏》（又名《坤乾》）首坤次乾，《周易》首乾次坤，反映殷周两代思想观念和政治制度的重大区别。首坤次乾，反映“殷道亲亲”，表明殷代氏族社会残余较多，自然状态的血缘关系影响还很大，所以它在继承制上父死子继和兄终弟及两种作法并行。首乾次坤，反映“周道尊尊”，说明周代阶级统治已经完全确立，在继承制上实行传嫡长子制，强调君尊臣卑，男尊女卑。《归藏》和《周易》的这种区别是我们正确理解殷周二代本质特征的一把钥匙，对研究商周历史有重大的意义。关于易的起源，金景芳早在五十年代的《易论》中就指出，“没有用策的数

学作前提，用策的筮是不可能产生的”，“蓍正是卦之所从出”^①。认为《易》产生于筮，筮起源于数，而不是起源于卦。他解释《曲礼》中“筮为蓍”时认定，筮字亦作策，是计数工具，或以竹，或以蓍。卦这种符号是由筮法得出七、八、九、六之数然后画成的。后来商周卜骨、青铜器上的数字卦的发现，进一步证明了金说的正确性。金景芳与以郭沫若为代表的大陆的多数易学家一样，都是坚持历史唯物论和辩证法观点治《易》的，但郭氏等人在史料的认识上，受疑古派的影响，对传统的观点基本上采取否定的看法，而金景芳则是在审慎地扬弃传统观点的基础上建立起自己的易学思想体系的。

李景春在六十年代初分别出版了《周易哲学及其辩证法因素》和其续作，在大陆学术界引起了一场关于“周易研究方法论”的讨论。李景春认为：《周易》由乾、坤、震、巽、坎、离、艮、兑等八卦组成，八卦象征天、地、雷、风、水、火、山、泽等八种物质实体，这说明《周易》解说中含有朴素的原始的唯物主义性质。《周易》卦画分为阴阳爻，阴阳是肯定和否定的符号，表示事物的矛盾。八卦重迭生六十四卦，每卦由六爻组成，以说明事物发生、发展、消亡的规律。尽管《易经》曾被用作卜筮，带有神秘主义的色彩，但《易经》的作者试图对事物发展的规律性作探讨，具有自发的朴素辩证法因素。《易传》对《易经》的辩证法因素作了一定的发挥和引伸，特别是《系辞上》第十一章所言“天地变化，圣人效之”，更含有智慧的闪光，含有人的认识是宇宙变化的反映的意思，符合思想的辩证法是自然辩证运动的反映这一正确的见解，是这一见解的朴素的初步的表述。《序卦》对六十四卦卦序的说明，是对阴阳变化，对矛盾的动态的解说。先后相因是量变，先后相反是质变。《周易》上卦下卦，均始于动而终于动，流动变化贯串在《周易》的次序中。其动是阴阳的变迁，矛

① 见东北人民大学《人文科学学报》1955年第2期。

盾的对立，所以它表现了原始的自发的辩证法因素。李氏二书分为总论和分论两部分。总论又分为“易经”、“易传”、“易注”、“易象”、“易数”、“易理”、“易序”、“易用”等八章；分论对《周易》六十四卦一一进行分析、研究，但到其续作为止，也一共只讲了三十卦。尽管李氏在该书“前言”中指出“《周易》哲学中是含有辩证法的，可是这种古代的辩证法只能是自发的、初步的，不能把它估计过高，更不能用现代的辩证法的水准对它提出要求，不能把它描绘得和现代辩证法这样深刻，全面”，但他对《周易》卦爻辞中的哲学思想，许多地方确实是提得太高了，有将古人现代化的倾向；对有些卦爻辞的解释，也不乏增字解经，任意发挥之处。可是应该指出，由东方明发动的对李景春易著的批判^①，虽不无正确之处，但许多指责都是粗暴的，其讨论也并不是平等的。

张立文的《周易思想研究》^②是沿着郭沫若的路子走下来并取得成果的一部易著。该书在《周易》的作者、性质、经与传的关系、阴阳范畴、八卦的起源等一系列问题上都继承了古史辨派的观点。全书分上、下两篇，上篇为《〈易经〉思想研究》，分析《易经》的时代、经济思想、政治思想、无神论思想、朴素辩证法思想、关于自然和社会的知识、道德伦理思想，下篇为《〈易传〉思想研究》，分析《易传》的时代和作者、政治思想、自然观、朴素辩证法思想、认识论、道德伦理思想、历史观。张立文认为：《易经》是一部成书于西周前期和由卜官编纂而成的占筮书，但由于它反映了殷周时的社会面貌、阶级斗争、政治经济制度以及思想方面的情况，而成为研究殷、周史的珍贵史料。而《易传》成书非一时，作者非一人，是一部哲学思想大体一致的易学论文集。它们是两个不同历史时期与思想体系的著作，研究《周易》援《传》于《经》，或以《传》解《经》，只能搞乱古代思想。譬如

① 详见本章第一节。

② 湖北人民出版社，1980年8月第1版。

“一阴一阳之谓道”的学说，它见之于《易传·系辞》，而不见于《易经》，在《易经》卦、爻辞中，连“阴”、“阳”两字也找不到，当然无法肯定《易经》已经有了关于“阴”、“阳”的基本范畴了，更不敢说这个“一阴一阳之谓道”是《周易》全书的一个基本观点。在一般人的心目中，以为我国“阴”、“阳”概念最早出之于《易经》，这是误会。《易经》中也没有作为抽象的哲学概念的“道”。“八卦”象征八种自然物，这种观念，不见之于《易经》的卦、爻辞，以此立论，从而证明《易经》具有唯物主义观点或性质，如果不是偏于臆断，就是论据不足。虽然在整体上张氏否认《易经》为哲学著作，但在具体论述中他又认为《易经》卦爻辞中包含着丰富的哲学思想，如对立观念、运动变化观念、不断发展及上升观念、矛盾转化观念，同时他又分析了其局限性，总结了其理论思维的经验教训。关于《易传》，张立文认为它与《易经》“君权神授”的神权政治观相对，主张以“法”辅“德”的德治思想；它的自然观是唯物主义的，但又夹杂有不少迷信神权的唯心主义观点；它具有朴素的对立统一的辩证法思想，但也有形而上学的观点。这些论述和分析方法，可以说基本上是郭沫若观点的深化和具体化。所以，该书最大的问题就是将《周易》的完整体系打乱，把卦爻辞分割开来孤立地加以解释，致使其理论思维与易学体系显得贫乏和空洞。张立文关于《易经》中无“阴”、“阳”、“道”范畴，无八卦哲学的观点，在八十年代的大陆易学界很有影响，余敦康的《从〈易经〉到〈易传〉》，陈金生的《〈周易〉与中国哲学》、朱伯崑的《易学哲学史》等论著都引以为同调^①。

宋祚胤的《周易新论》^②是八十年代的又一部易学新著。该书通论《周易》（指《易经》）的写作年代、研究方法、宇宙观、政治观，从卦象、卦爻辞的总体联系上把握《周易》的性质，论定

① 余文见《中国哲学》第7辑，三联书店1982年2月出版；陈文见《文史》第14辑，中华书局1982年出版。

② 湖南教育出版社1982年第1版。

《周易》非卜筮之书，《易经》写成于西周厉王末年。关于《周易》的哲学思想，该书认为：唯心论、形而上学和先验论是其本质和主流，但在唯心论的基础上有丰富的朴素唯物主义，在形而上学的框子里有丰富的朴素辩证法，在唯心论中有唯物主义反映论的萌芽。“孚”是《周易》的中心概念，它直接继承《尚书》、《诗经》而来，从“孚”（诚）产生“道”，“道”产生“阴阳”，“阴阳”产生万物；“孚”决定人事，“道”产生一切，又都由心统摄。《周易》是先秦哲学发展史上一个承先启后的转折点，它对西周原始客观唯心主义的天命论有少量的继承，但已转化为坚定的主观唯心主义，并萌生出精致的客观唯心主义。该书对古史辨派易学研究方法的批评是切中肯綮的，但对《周易》哲学思想的分析不无机械比附和贴标签之嫌，如其所谓“万物归于‘道’，以后还要依附于‘孚’，就出现了唯心论的先验论”云云，根据是不充足的。宋祚胤还著有《周易译注与考辨》一书^①，是其《周易新论》观点的进一步具体化。

徐志锐的《周易大传新注》^②是目前大陆较好的一部《易传》注本。作者认为：《易传》是通过《经》文卦爻辞的解释而引伸发挥赋予它以特定的内涵，如果说这些特定的内涵是《经》文所固有的，显然不符合历史实际。反之，脱离开《经》文去谈《传》，它也就成了无本之木，看不到它思想内涵的发展渊源。因此，既要看到两者的区别，也要看到两者的联系；既不能将它们完全等同，又不能将它们完全割裂。作者从此认识出发进行注释，对《易传》作出了相应的评价。《易传》的哲学是一个庞大而复杂的体系，该书通过注释对其作了较为全面的剖析。作者认为，《易传》肯定了世界的物质性，并以阴阳说为核心揭示了对立统一辩证规律，在这一点上，对殷周时代的鬼神宗教世界观无疑是一种

① 湖南人民出版社，1987年10月出版。

② 齐鲁书社1986年6月出版。

有力地批判。但是，阶级的局限性又使它揭示了矛盾而又恐惧斗争，承认了发展而又害怕革命，从而发现矛盾运动的“中间阶段”可以利用，于是便退而守“中”并提出所谓“中和”之道，企图通过人的主观努力将对立面的发展限制在中界线之内，以达到协调和稳定。在认识论上，它把“原则”作为出发点，用蓍、卦的“模式图”去反映客观世界和认识客观世界，而把实践排斥在认识论之外，这就完全陷入了唯心论的先验主义。该书解说重在探讨《易传》的哲学思想，善于揭示其间的通例，寻求各部分之间的内在联系，对许多难以言传的名词、概念、术语解释得通俗易懂、明白晓畅，而且于每篇、节之后又附有按语或内容提要，可以说既具有学术价值，又具有普及性特点。

黄寿祺、张善文合著的《周易译注》^①是新中国成立以来第一部全面翻译《周易》经传本文，并对其要理进行系统阐释的高水平的专著。该书卷首有“前言”、“读易要例”、“译注简说”，下分十卷注译。“前言”总论其易学观，认为：《周易》“经”部分的创作过程经历了阴阳概念的产生、八卦创立、重卦并撰成卦爻辞三大阶段，三者均是遵循“观物取象”的创作原则。“经”作于商末周初，“传”作于春秋、战国之间，经传并是“人更多手、时历多世”的集体撰成的作品。《周易》一书的性质，就经传大旨分析，应当视为我国古代一部特殊的哲学专著。研究《周易》，第一要从源溯流，从古注入手；第二要强干弱枝，以象数、义理为主干；第三要在明确经传既相区别、又相联系的基础上，以《易传》为解经的首要依据；第四应当掌握六十四卦表现哲理的特殊方式——象征；第五应当掌握前人总结出来的切实可行的《易》学条例；第六应当结合考古学界发现的有关《周易》资料，细密辨析《周易》经传的本来面目及易学史研究中的各方面问题；第七应当重视多学科、多课题相互贯通的比较研究；第八应当注意国外汉学

^① 上海古籍出版社，1989年出版。

家研究《周易》的成果。这些观点，反映了著者在易学上的深厚修养，确属经验之谈。该书的译文，基本上达到了“信、雅、达”的境界；其注释博采众说、择善而从，间有发明，也是持之有故、言之成理，非穿凿附会之流所能比。更可贵的是，作者还就《周易》三百八十四爻以及《易传》的繁多章节，撰成五百则《说明》，就六十四卦及《系辞传》之下五篇文字写了六十九篇“总论”，这些论述性的文字反映了作者富有新意的易学理论，颇具开拓性和深刻性。该书作者之一的黄寿祺著有《易学群书平议》一书^①，曾师事尚秉和，是一位象数易学家。而《周易译注》一书虽然也论及象数，但实以义理为主，这恐怕与另一位作者张善文有关。

朱伯崑的《易学哲学史》目前已出上、中两册^②，这是我国第一部研究易学哲学的通史。该书对《周易》经传的看法基本上承袭了郭沫若等人的观点，认为研究易学哲学发展的历史，要摆脱旧的经学史的框框，探讨其理论思维发展的一般规律；而易学哲学作为一种特殊的哲学形态，有其自身发展的规律，其显著特点就是通过对《周易》占筮体例的解释，表达其哲学观点，如果看不到这一点，脱离筮法、孤立地总结其理论思维的内容，不去揭示易学哲学发展过程中的特殊矛盾，就容易流于一般化，将古代的理论现代化；易学哲学中的路线斗争和派别斗争，推动着其理论思维的发展，但如果看不到各流派之间的相互联系及其影响，将思维路线的斗争简单化、绝对化，同样不能揭示其历史发展的真实面貌；易学哲学作为一种意识形态，其形式和内容都受时代的社会历史条件制约，因此，研究易学史必须打破旧的经学史家从卫护周孔之道的立场评论各派易学的陈腐观念，要将各派的易学及其哲学放在其所处的历史条件下去考察，以历史唯物主义的态

① 北京师范大学出版社，1988年6月第1版。

② 北京大学出版社，上册于1986年11月出版，中册于1988年1月出版。

度评判各家的理论。对于易学史，朱伯崑认为古代大致可分为《易传》即战国时期，两汉经学即汉易时期，晋唐易学时期、宋易时期、清代汉学时期。他认为战国时期的《易传》为易学哲学奠定了理论基础；两汉易学则同当时的天文历法相结合，并受到占星术和天人感应论的影响，形成了以卦气说为中心的哲学体系；晋唐易学则同老庄相结合，将《周易》玄学化，《周易》成为“三玄”之一；宋易同道学即新儒家的哲学相结合，延续至清初；清代汉学兴起，对《周易》的研究，又回到了汉易传统；马克思主义传入中国，为《周易》哲学的研究开创了新局面。该书对易学哲学的研究，长于理论思辨和考证源流，但对《周易》本身的许多基本认识，则深深地留下了疑古过勇的痕迹。

与上述以唯物史观和辩证法为指导的易著不同，苏渊雷的《易学会通》^①则融汇中外哲学和儒释道三家之说来说解《周易》。该书分绪论与广论二篇，绪论论述《周易》的作者、名义、派别，又解其蔽，而释八卦之意，这是其易学概论；又述及读易界说，这是其易例；又创天人演化论，这是其融合西方哲学及易学而自创之学说。其广论又分十篇：论生、论感、论变、论反、论成、论时、论中、论通、论进、论忧患。此书有二长：一是长于比较。如驳冯友兰《易传》与《论语》思想相矛盾之说曰：“冯氏之言，亦未尽允，应审定说者当时之环境及其所与说之对方，然后不致误会。至《象》、《象》所言，与《论语》之中心思想相吻合者：（一）孔子对宇宙之观念。如子在川上曰：逝者如斯夫，不舍昼夜！‘天何言哉！四时行焉！百物生焉！天何言哉！’可与《易传》‘为道也屡迁，变动不居，周流六虚，上下无常，刚柔相易，不可为典要，唯变所适。’‘大哉乾元！万物资始……至哉坤元！万物资生’诸语相发明。（二）孔子之力行主义。如‘见义不为，无勇也。’子曰：‘朝闻道，夕死可矣！’‘子路宿于石门，晨门曰：奚自？子

① 世界书局，1935年10月初版；中州古籍出版社1985年重版。

路曰：自孔氏。曰：是知其不可而为之者与？’子曰：‘人能弘道，非道弘人。’‘夫子怃然曰：鸟兽不可与同群！吾非斯人之徒而谁与？天下有道，丘不与易也！’其任世方行之精神，视‘天行健，君子以自强不息。’‘君子见几而作，不俟终日。’为何如！（三）《论语》中之正名主义，如‘君君臣臣父父子子。’‘政者，正也。子帅以正，孰敢不正！’‘必也正名乎！名不正，则言不顺；言不顺，则事不成。’‘觚不觚，觚哉？觚哉？’与‘家人，女正位乎内，男正乎外。男女正，天地之大义也。家人有严君焉，父母之谓也。父父，子子，兄兄，弟弟，夫夫，妇妇，而家道正；正家而天下定矣。’‘君子以慎辨物居方。’‘开而当名，辨物正言，断辞则备矣。其称名也小，其取类也大。’‘《易》曰：负且乘，致寇至。负也者，小人之事也；乘也者，君子之器也。小人而乘君子之器，盗思夺之矣！’诸句几若出诸一人之手，此外《论语》中论忠恕一贯之道，仁圣中庸恒谦之德，与《易传》中符合处更多。且《易传》中所露之封建社会名分观念与宗法思想，尤属明显；而《系辞》中渐有耒耜诸农具之名，显已进入农业社会后期之产物。盖孔子赞《易》，始推天行以明人事。故每卦皆有‘君子以’或‘先王以’三字，天人合一之学，盖自孔子始。惟今所传之十翼，要非全为孔子之手作；而彼之大部分思想，仍可于此中覘之。”这些论点，都被张心澂《伪书通考》所引证。如比较老学与《易》说：“老子知常，易道观变。一守归根之静，一见天地之动。一以静观，阐旨于重玄；一以动占，假象于万物。”这是其异，又见其同，“如天地橐籥之喻；守中观复之义；抱阳负阴，冲气为和之说；抱一守贞，损益无为之旨”，又可相与发明，要求“明乎二者之异，复于异中求其同”，于人甚有启发。二是长于贯通。作者认为：《易》曰“天地之大德曰生”，“生生之谓易”，这是《周易》对宇宙本原的认识，生涵盖“有无”“始终”“心物”等等为万有本体，而“天地感而万物化生，圣人感人心而天下和平，观其所感，而天下万物之情可见矣”，因此感又是生之特征。相感而生变易，变

易中又含不变、渐变、突变，即“渐，三进也”，“变化不测之谓神”云云。然后有物相反相成，要在与时尚中，于是万物会通，日新月异。五十年后，苏渊雷又撰《天人之际三纲领》^①，认为《周易》画八卦以摄万有，试行图解世界，近于原始唯物论；立太极以统乾坤，含有一元论的认识；纳阴阳二用、刚柔二体于八卦之中，则知合“动力因”与“质料因”而为一；以数之奇偶相生说明万物化生，绝似毕达哥拉斯派立“三元”以建世界之说；阐述变易不居、矛盾融合之旨，则又极似赫拉克利特以“争为万物母”之变的哲学；特别是《易传》提出的立天、立地、立人的“三才”之道命题，几乎囊括宇宙演化，物质结构与人生理想的全课题。通观其易说，可看出作者力求在参证诸家、比较中外、求义贯通的过程中，寻找传统思想的基本线索及对宇宙万物人生的认识特征的主旨意向^②。

作为现代新儒学的代表人物，熊十力在易学研究上也独有心得。熊氏自称其“四十岁后，舍佛而学《易》”^③，归本易学。所以，易学思想可说是熊十力哲学思想的主干，其所著《乾坤衍》、《体用论》、《明心篇》、《新唯识论》、《读经示要》等书，要皆以发明易学新义为主。他认为，《易》学思想的精华所在，约有三端：即“体用不二”的宇宙观，“日新不已”的发展观，“变必有对”的矛盾观。熊氏说，乾坤是一元的，而非“乾坤并建”。坤之元即乾之元，坤只是顺承乾而运行受化，并非自成一元。如果说乾的性质为精神，坤的性质为物质，则精神与物质同为一元，而无法分开。例如人非饮食衣护休息，则无活力，但饮食消化、休息养神之后，其功用在人之活力上显现出来。用在体之流行上见，熊氏遂创体用不二之说，而著《乾坤衍》、《体用论》等书。熊氏认为《周易》思想的精华所在，还在于宇宙万物时时舍故图新，日新不已，

① 载《华东师大学报》1984年第6期。

② 此用了刘《把臂犹堪共入林》之说，见《华东师大学报》1987年第4期。

③ 《乾坤衍》第2分第34页。

无限发展。其《乾坤衍》云：“孔子作《易》，阐明实体。盖先有万原则，藏于其胸中而后下笔。肯定现象真实，万物真实，以万物和现象为主，此是第一原则；肯定宇宙是从过去到今以疾趋未来，为发展不已的全体。学者当综观其大全，不宜割裂现象，妄有取舍，此是第二原则。”^①熊氏把“宇宙发展不已”作为孔子作《易》的第二原则，足见其极端重要。他对事物中乾坤两种属性在生生灭灭的发展过程中的不同作用进行阐述，说：“乾之为用也，健健无息，进进不已，无有一瞬一息守其故，无有一瞬一息而不疾趋未来。故乾者不留已往，不住现在，而常作未来之前导者也。”^②关于坤的作用，他认为与乾相反，是乐于因循，其主导方面，在于留守故物中的一部分特性，即使故物常变不已，仍能基本上保留其故有特性。“不守故”和“乐因循”两者既对立又统一，从而推动事物不断发展。熊氏认为《周易》发展观是建立在“变必有对”的矛盾观基础上。“变必有对”的思想，同样是《易》理的精蕴之一。他说：“乾道变化云云者，此中言乾道，即伏有坤道在内。所以者何？乾坤非两物，只是两方面。……独阳不变，孤阴不化。变必有对，是常理也。”^③他认为乾坤两方面是同时存在的，并非“两物”，只是对立统一的“两方面”，而“大变所由成，决不是独立或一性之所为，其必实体内部含藏互相反之两性，交相推动，以成变化”^④。矛盾变化的结果如何呢？熊氏认为终归是合二为一，达到保合太和，这不仅是“人道”，而且也是“天则”。约而言之，熊氏之易说，重在哲理，对一般人不求甚解之玄理颇多创见，对筮术象数则略而不详。熊氏之心得有出乎先秦易学、两汉易学、宋明清易学之外者，其特点是借《易》学来阐明自己的哲学，同就《易》论《易》者大异其趣。其说孔子四十岁以前是

① 《乾坤衍》第2分第100页。

② 同上第65页。

③ 同上第83页。

④ 同上第34页。

“述”，以君君臣臣……五伦为主，四十岁后是“作”，以废除帝制，选贤与能为主，这一思想上之大转变是“卒以学《易》”的结果，似有推论过头，证据不足之感。

台湾的义理易学，由于资料缺乏，这里只能从简。台湾新儒学的代表方东美，也是一位著名的义理易学者。他很不满意宋儒，特别是朱熹把《周易》当作卜筮之书看待，认为他们一点也不了解《周易》首先是以生命为中心的哲学体系，其次是以价值为中心的哲学体系。方氏认为，真正了解《周易》的有孟子、荀子，他很欣赏荀子的“善为易者不占”的话。他特别注重《易传》（这也是台湾义理易学家的共同倾向），他说：“《十翼》则是孔子和商瞿这一学派的成就”，“《易经》从春秋时代孔子、商瞿作了《十翼》之后，情况就不同了”，“我们现在必须明了《周易》的哲学和《周易》的历史记载是两回事，历史记载在前，哲学产生在后。《周易》这部历史的书变为哲学的书，代表儒家、代表孔子的精神。”^①代表儒家的什么精神？回答是：“儒家把一切投到生灭变化之流中，……把历史上一切秘密展开在时间之流中，这才是原始儒家的精神。”^②简言之，即其所谓“时间人”（Time—man）精神。此精神，他认为有两方面的意义：一是面对现实，即对社会问题、现实问题不回避，而是认真对待，竭力把握其精神，孔子被称为“圣之时者”，《周易》屡言“时之义大矣哉”，均反映了这一点；二是变化、发展观，即“把一切人类活动投入时间之流中，看它如何发展演变”^③。他认为，这是《周易》的真正精神，真正哲学，可惜在汉代却以气象学、数学、天文学、历法等等观念去附会，在北宋却以“先天学”、“象数学”去强加，从而把它的真正哲学精神除掉了。

① ② 《原始儒家道家哲学》第128、130、133、134页。

③ 同上，第133页。

程石泉著有《雕菰楼易义》^①、《易学新探》^②等书，其易学思想特重《易》之哲学智慧，尤于“以人文化成天下”之易学理想，再三致意焉。他认为《易》是华夏民族最早表达智慧的一本书，其“探微索隐”、“极深研几”、“彰往察来”、“微显幽阐”，较之今天科学，毫不逊色；而且具有深湛之哲理，影响于儒家道家之哲学思想者甚巨。又认为《易》为最精粹之民族智慧，其“近取远取”、“类万物之情”、“观其会通”、“行其典礼”之观察、内省、类情、会通工夫，是中国哲学思维的特征，为后世人文主义之滥觞。因此他以为易学可以矫正古今中外之失，而创造世界文化之典型。他认为：《易经》中所表达的形上之道可“总”而言之为“生生创化”，又可“别”而言之为“宇宙创化”、“生命创化”和“文化创化”。这种“生生创化”的宇宙观是一项表彰目的、创造意义的宇宙观。在宇宙的层次，由乾元、坤元而引发“大生”和“广生”。一方面使宇宙间万事万物获得“自我的完成”（成物之性），一方面又保持相互间的和谐，是为“大生”；一方面万物资生于一，由一而多，多而至于无穷无尽，但又无不含一而生，是为“广生”。在生物的层次，《系辞上传》说：“天地絪縕，万物化醇。男女构精，万物化生。”在生物创化过程中无不“阴阳合德”，其结果又无不“刚柔有体”。如此代代相传，绵延不已，而永无断灭。在文化层次上，此生生创化之易表现在“开物成务”、“道济天下”、“备物致用，立象成器，以为天下利”，其目的则在“观乎天文以察时变，观乎人文以化成天下”；而原则则是“通其变使民不倦，神而化之使民宜之；易穷则变，变则通，通则久”^③。

高怀民著有《先秦易学史》、《两汉易学史》^④、《大易思想》等易著，他既擅长于考据，又特别重视《易传》中的本体论、辩证

① 台湾商务印书馆，1968年1月出版。

② 台湾文行出版社，1979年版。

③ 《易经与中国人生哲学》，载台湾《孔孟月刊》1985年23卷12期。

④ 该书发布于1970年12月，由台湾中国学术著作奖助委员会出版。

法思想。他说：“《易经》哲学的思想体系，就思想的进展的程序上说，是一个一往一返的圆道。首先，由溯源人及万物之本而立“太极”，所谓“太极”非如西方柏拉图的“观念”（ides），也不同于亚里斯多德的“第一形式”（firstform），也非宗教中的“神”（God），乃即宇宙万物的变化而立，透视宇宙万物变化为一大流行作用，肯定此流行作用之为真，而且为宇宙万物所出之大源，故而赋以“太极”名。故太极者，具有以下数方面之义：一、它是一大流行作用，绝对无待；二、它与万物为一，万物的变化即是它自身作用的呈现；三、由万物之变化上，证知此一大流行作用为圆道之周流；四、生化万物是它的自然之性^①。高怀民所说“太极”“为宇宙万物所出之大源”，即宇宙万物的本体，派生宇宙万物的本原。太极是运动、变化、发展的，即他所谓“大流行作用”。对《易》的本体论、辩证法思想的这种阐发，在近期台湾的易学家并非特别罕见，但罕见的是他对这本体的基本解释：既非观念，也非上帝，也非亚里斯多德的以“没有质料的形式”（“第一形式”）作为一切事物最后的目的、运动的最终原因的“第一推动力”的神的别名；既非这些东西，尽管他未直接地明确地说出到底是什么，但答案是不言而喻的：这就是物质。这实际是用唯物主义的观点来解释太极，解释世界的本原，这在台湾是难能可贵的^②。

第三节 现代象数易学

象数易学在现代的发展，可以分为两派。一派是承袭汉人的做法，致力于搜寻遗象，坚持以象解辞，他们可称之为传统象数派。另一派可称之为新象数派，或“科学易”派，这一派在中国

① 《〈易经〉哲学的人类文明之道》，载《易学应用之研究》第2辑，台湾中华书局1982年版。

② 说本李世家《近期台湾哲学》，贵州人民出版社1989年1月版。

传统文化受到西方现代思想和自然科学技术的冲击时，企图用中国的传统文化去融合西方的现代自然科学，将西方现代科学说成是中国传统文化尤其是儒家文化本身所固有的，想以此来恢复民族的自尊心，复兴中国文化。而传统文化的典籍中，惟《易》道广大，无所不包，自古以来就有将天文、地理、算术种种援引入《易》的传统，于是他们就致力将易学自然科学化，从《周易》中发掘产生自然科学的因素。这种努力，一方面顺应了民族复兴的心态，一方面由于外国某些科学家出于对东方神秘主义的崇拜而对易学加以推许的一些言行而得到了鼓励。因此，科学易在现代尤其获得了迅速的进展。一夜之间，计算机与二进制、生物体 DNA 的六十四种组合律、元素周期素律、量子力学、人体科学等等现代科学全都成为易学的范畴，几乎使人得出易学或《周易》是现代科学发展的顶峰的结论。《周易》的哲学及其逻辑结构也许可以成为一种优秀的科学方法论，但它决不是、也决不能去取代具体的自然科学，就好象哲学原理的运用并不等于哲学原理本身一样，易学的应用也并非易学的本体。德国科学家卡西尔说得好：“科学是人的智力发展中的最后一步，并且可以被看成是人类文化最高最独特的成就。它是一种只有在特殊条件下才可能得到发展的非常晚而又非常精致的成果。”^①而现代那些所谓的科学易，与其说是《易经》时代的科学思想，不如说是今天的科学对《易经》哲学的主观认同。因为在《周易》那个特定的历史条件下，正如郭沫若所考证的那样，刚由牧畜转化到农业时代，牧畜还是生活的基础，农业、手工业、商业，才仅出现一点萌芽，国家的雏型虽约略具备，但和氏族社会相隔并不太远^②，作为这个时代的产物的《易经》怎么会具有只有在现代工业社会才能具有的科学思想，担负起指导现代科学技术发展的重任呢？所以，用现代科技理论去

① 《人论》，上海译文出版社 1985 年 12 月版，第 263 页。

② 《周易时代的社会生活》，载《中国古代社会研究》。

解读《周易》，根本不是科学的态度，既违背历史唯物主义的原理，又经不起科学实践的检验。可以说，《易经》的“破译”与否，与现代科技没有任何关系。如果说，《易经》确实对现代科技的发展有重大的推动作用或指导意义，实际上是在讲把《易经》思想作为一种科学方法论去解释现代科技的某些规律，而不是相反^①。就象瓦特看到开水的蒸汽冲动了水壶盖而发明蒸汽机，牛顿看到苹果落地而顿悟万有引力定律，而小壶盖动并非蒸汽机、苹果落地并非万有引力定律一样，《周易》思维对于现代科学发现至多只能起启发作用，这种作用的意义决不能无限地夸大。

为什么要将科学易归入象数易呢？这是因为两者研究方法相同，都是在卦象、筮数、图书上做文章；目的相同，都是企图用易学去取代自然科学；而且研究科学易也往往是在象数学的基础上起步的。不同的只是时代变了，所涉及的自然科学的内容有了变化而已。所以，我们可以说科学易是象数易学在现代的新变种，完全可以将其纳入象数易的范畴。

现代传统象数易的主要代表为杭辛斋和尚秉和。比较起来，尚氏以专见称，杭氏以博为长。尚氏专以象释《易》，致力于研寻佚象，为传统象数易的正统；而杭氏既欲治汉宋象数、图书于一炉，又欲合儒、道、释、耶诸教而一归于《易》，又为后来易学辟无数新门径，主于贯通旧学新知，成为传统象数学向科学易过渡的桥梁。

尚秉和（1870—1950年），字节之，河北省行唐县人，著有《焦氏易林注》^②、《焦氏易詁》^③、《周易尚氏学》^④、《周易古筮考》、《左传国语易象释》^⑤、《易说评议》、《学易偶得录》、《周易导略

① 说参刘正《当代易学研究的困境》，载《哲学研究》1989年第10期。

② 有民国间仵道益等校刊本。

③ 有1934年刊本。

④ 中华书局1980年版。

⑤ 收入中华书局版《周易尚氏学》中。

论》、《时训考》、《卦令考》、《太玄筮法正误》等十余种易著。尚氏治《易》，最重《焦氏易林》。《易林》一书，托名为焦延寿所著。但《汉书·艺文志》未载。尚氏以为《焦氏易林》乃西汉易书仅存者，于是钻研十多年，著《焦氏易林注》十六卷，参考各家训诂、反复推勘，积疑生悟，因而在《易林》中发现了久已失传而与《周易》有关的内外卦象、互象、对象、正反象、半象、大象等凡百二十余象的应用规律。自谓验之于《左传》、《国语》的占象而合，验之于《逸周书·时训》的准象而合，验之于《周易》卦象也都基本上相合。尚氏又以《易林》逸象与《周易》交融互证，分条加以阐发，成《焦氏易诂》十一卷。他认为，后人都说先天卦象出自陈抟、邵雍，以为儒家用道家之说，乃玷辱儒席，其实《焦氏易林》已用先天后天卦象，虽然最早讲先天卦象的为《左传》，但《焦氏易林》尤为详明，由此而证明邵雍之学皆有所本。他认为对于象学不明白的，读《焦氏易林》就能晓然。如坤卦之丧朋得朋，既济卦之东邻西邻，一向都是误解，今始知《易林》以阴阳合一为朋，东邻西邻即离东坎西先天之象^①。至于先庚后庚，先甲后甲，说者尤纷歧不一，今读《易林》，始知震巽往来反复之义，否泰终始、循环不已之机。小过卦六二爻辞“过其祖，遇其妣；不及其君，遇其臣”，尚氏以为最为失解，而据《易林》则祖象谓艮，妣象谓巽，君象谓震，臣象谓艮。“过其祖，遇其妣”，指小过卦下艮六二，前承二阳，利往，故曰“过其祖”，指的是遇艮；中巽为妣，六二正当巽初，故曰“遇其妣”，妣就是母。东汉以来，只知乾君坤臣，不知震艮也为君臣；只知乾父坤母，不知艮巽也可以为祖为母。其他如《易林》乾日、兑月、坤水之象，与《周易》相近，若合符契，而人多不知。于是尚氏就以为《易》无一爻非象，而《易林》则无一字一句不以《易》之象为象。尚氏又以《焦氏易诂》为基础，对于历来的易象和易解，广搜博采，评

① 徐芹庭认为此明人朱知德《周易集注》早已提及，极是。见《六十年来之易学》。

判其得失，取长舍短；同时，又结合其师吴汝纶《易说》的“阳遇阴则通，遇阳则阻”的原理而加以发展，谓之“《易》之道如电然，同性则相违，异性则相感”，著成《周易尚氏学》二十卷。于是“久已晦盲的易象，始昭然若揭”，而“《左传》、《国语》、《易林》和《易卦》的用象，才由前此的对立得到统一”，被人誉为“集象学之大成”^①。但其大前提无可议之处。他认定《易林》为西汉焦延寿所作，实则此书有汉昭帝、宣帝以后的故事，古人早就怀疑，近人论定它为东汉人所作。以东汉之著作解释《周易》，而且把卦象扩充运用至于无所节制，未必合于《周易》原意^②。

杭辛斋，民国初年之易学大家，浙江海宁人。其易著有《学易笔谈初集》四卷，《学易笔谈二集》四卷，《读易杂识》一卷，《易楔》六卷，《愚一录易说订》二卷，《易数偶得》二卷，《沈氏改正揲蓍法》等七种^③。杭氏论《易》，熔古往今来之易学，及文学、哲学、科学新旧知识于一炉，凡易学之宗旨，如象数、占筮、义理、卦气、图书、史事……几乎无所不包。但其间最重汉人之象数，以为孔子微言大义都寓于象数之中，通象数，则身心性命之理尽在其中矣。他说：“卦因数缘，数缘象起，象由心生。《易》准天地，广大悉备，虽人事递演，世变日繁，要不能出乎此象数之外。故洲殊种别，文字语言，万有不齐，维数足以齐之。宗教俗尚，各有不同，惟数足以同之。两千年来，数学失传……不能不援据象数以为商榷。”“孔子赞《易》，身逢乱世，行危言逊，有因时忌不能显言者，不得不以微言大义隐寓于象数之中，与《春秋》同一例也。后人不察，悉以文字求之，孔子忧天悯人之苦心湮没尽矣，历代学者，如邵康节，如刘青田、黄姚江、均抱此隐痛而未敢昌言者也。”“朋自远来，往往以只言象数，不谈身心性命相责，但愚尚以象数之未能尽明为憾，果象数通解，则身心

① 说本于省吾《周易尚氏学序言》，中华书局1980年版。

② 说本扬伯峻。见《经书浅谈》第18页。中华书局1984年版。

③ 诸书皆收入《杭辛斋易学七种》中，1919年研几学社铅印易藏丛书本。

性命之理，胥在其中，更无待言说为也。”^①他如此重视象数，所以对术数，也颇钻研，因此其书中对纳甲、纳音、飞伏、爻象、孟京易学，乃至卦气、卦候之说皆包罗无遗。

《学易笔谈初集》四卷，论历代易学之详情，述易学之书目存废，乃至美、日所见易学及其书，与西方教士之易说；又论历代说易家之錮蔽，及旧注、旧书，贻误后学之处；又论及新名词、新思想，及科学、哲学、宗教之与易学有关者；更从而论及今后世界之易，及其发展趋势；兼阐释《易经》经文难解之字义，及其对字义之新解或易义之心得；更述及六日七分，月建积算、纳甲、爻辰、卦气、星象、阴阳上下往来、九宫八卦之真谛、爻位乘承之法则；又说明《大学》、《中庸》与易象之关系；对祭祀、司法、教育之于《易》，也多所阐发。

《学易笔谈二集》四卷，继续探究易学深义，对《易经》字义的解说，以及历来注家所不易阐释的问题，如先甲后甲、先庚后庚、七日来复、出入无疾、制器尚象、履礼豫乐、阳一阴四、参伍错综、高尚其事、井养反生，乃至《文言》、《杂卦》、《系辞》之微旨，都进行了探索。对河图洛书、太极图、先后天八卦则或阐述其幽深，或加以新说。对象数术数之学，如畸象、鼎象、六爻、七巧、《火珠林》、《参同契》、星曜神煞，五行化合、五音六律、六子男女、蓍法占例，甚至象之深义、卦象之进化、阴阳之变理、数之体用，或加介绍，或发其精义。至于进化新论、内外上下相反、乾坤易门……之说，则多发前人之所未发。如其说“先甲后甲、先庚后庚”曰：“蛊彖辞之先甲三日，后甲三日，与巽五爻辞之先庚三日，后庚三日，古今诠释者，不一其义，而为之图者，亦钩心斗角，各极其致，亦谓尽极深研几之事矣。然求说之当者，寥寥可数也。……盖经文既明明曰甲曰庚，则自当从干支以求其义，未可以形声相隐射也。文王当殷之末世，殷易《归藏》以干支纳音

^① 《学易笔谈初集·述旨》第2、3页。

为主。末流之弊，重鬼而轻人，故文王矫之。《周易·系辞》，特重人道。然《易》本阴阳，虽有偏重而无偏废也。值象数变化枢要之处，仍不能不以干支挈其纲。故于上经之蛊，特言甲，下经之巽，特言庚，而又于革言己；泰及归妹皆言乙。言甲己乙庚，则其未言者可推而知矣。甲者震之位，而乾纳甲；庚者兑之位，而震纳庚。天雷无妄，而震兑随时，故无妄元亨利贞，随元亨利贞。随反为蛊，蛊九五变重巽。故甲庚于蛊巽二卦言之，先甲三日辛，巽纳辛；后甲三日丁，兑纳丁。巽兑中孚，故中孚曰：孚乃化邦也，曰应乎天也。先庚三日丁，后三日癸。坤纳癸，坤兑临，故临亦元亨利贞。临彖曰：大亨以正，天之道也。无妄彖曰：大亨以正，天之命也。故中孚乃应乎天，乾坤泰否反复，否则天下无邦，而孚乃化邦，化邦而天下治矣。故蛊曰元亨而天下治也。先后三日则为七日，七日来复，复者剥穷上而反下者也。故蛊曰：终则有始，天行也。而剥与复，亦天行也。而巽则为德之制，以人合天，故君子以申命行事。巽稳而隐，巽以行权，皆巽乎中正以合天之道，无违于天之命者也。此甲庚先后之义，非仅就一卦一爻以言之所能尽也。至蛊之利涉大川，更与巽之利有攸往，利见大人相针对，皆甲庚先后反复。学者循此以求之，则知孔子《彖》、《象》、《系》传，无一字不与象数相合，无一义不与他卦相贯。参伍错综，皆有线索之可寻。”

《易楔》一书，汉宋兼包，是阐明易例之作。其内容在明图书、象数，知卦知爻；又释明易辞。于卦位、卦名、卦别、卦象、卦数、卦气、卦用、爻位、爻象、爻数、爻变、爻辰、爻征、以及运气之幽蹟要理，都一一细为介绍。

《易数偶得》一书，专述易数之大旨及其体用，以为数由心生，始于一，本于一，以推致于无穷。杭氏认为易数与《九章》、十书，及西方的《几何原本》，乃至与代数微积分，都一一吻合，认为它们无不源于大衍之数五十与河图、洛书之百数，而古代圣人修齐治平之道，无不以数理为节度。儒家忠恕一贯之道，尧舜禹诸圣

相传之心法，都与易数有关。于是推明易数，阐其精义，而成此书。所有的一三五、二四六、九六、奇偶之数、盈虚消息、六合三合、阳顺阴逆、始一终六、乾始巽齐、五千六支之数理、卦爻之数、天地体数、琴徽距离之数，甲己乙庚、龙图分合、圆方互容、立体立方、声律声应、反返变易之理数，都有所阐明发挥^①。

概而言之，杭氏之易学虽博杂，但其长在于象数。其引新知识入《易》，虽然免不了炫耀比附，但对后来的科学易，却有启发之功。

此外，传统象数学派中较有影响的还有黄元炳。黄氏治《易》三十余年，著有《易学探原》三书，包括《经传解》、《河图象说》、《卦气集解》，刊于1933年。还著有《洪范合众数以应洛书》一文。黄氏专研象数，《河图象说》则专研宋儒之象数，人称其创获有六：第一，《易·系辞》言三陈九卦，陈抟据此解释《河图》，引而未中，后人莫解。黄氏以《序卦》与《河图》之关系详释之，结果反身修德之义遂显。第二，在此基础上，黄氏又认为从复卦至夬、姤四十九卦，实为揲蓍置闰之关键，这也是前人所不曾道过的。第三，《河图》、《洛书》，黄氏认为是一象而体用不同，《河图》为《洛书》之体，《洛书》为《河图》之用。第四，前人解释《河图》，只知其与八卦相通，而黄氏能从《河图》中求得六十四卦。第五，《序卦》、《杂卦》，自古以来注家均不知其所以然，于《河图》相通之理更不清楚。而黄氏却能知《序卦》、《杂卦》天人发用，象与《河图》一一相通。第六，黄氏得出了九畴与图书的组织之法，知《河图》以相对作相连，而为《洛书》成太极中之两目^②。《卦气集解》专治汉人之象数。卦气何以起中孚，中孚之后何以继之以复、屯、谦、睽等卦？人皆不解。黄氏认为《卦气图》由《贞辰图》而来，取古代相传贞辰三图重为考订，而

① 说本徐芹庭《六十年来之易学》。

② 蔡竹庄说，见《河图象说序》。

《卦气图》之组织乃明，进而由此知消息、纳辰、爻辰都可用卦气说贯之，于是写成此书。沈颺民推许他“集卦气之大成”^①。

乔一凡也可归入传统象数派的行列，他著有《乔氏易传》一书，原名《周易通义》，现为台湾中央大学中文系的讲义，在台颇有影响。

科学易的开创者为薛学潜。在薛以前，虽然焦循、杭辛斋有过以现代自然科学解《易》的尝试，但焦循只止于运用一些简单的近代数学入《易》，杭辛斋虽涉及稍广一些，但由于对世界上自然科学的最新发展了解不够，学识有限，因此还是比附的成分居多，引不起世人的注意。真正能跟得上自然科学的最新发展，能够以世界上最新的科学知识来解《易》，以《易》理去解释现代自然科学的某些最新发现的，薛学潜是第一人。薛氏著有《易与物质波量子力学》及《超相对论》二书。前者出版于1937年。该书按《易》卦方阵演变的定律，推而列之，引爱因斯坦相对论、狄拉克方阵算学、希鲁汀格及达尔文各方程式等，证明《易》方阵精微广大，而且连物质波、量子力学诸定律，都能与《易》方阵定律契合无间。薛氏说：“光波与量子，一为连续相，一为不连续相，二者转变，迄今尚难解释。物理有同时驭两马之说，希望最后能合为一，《易》方阵已克观厥成，此其一。电子发明，在二十世纪初；阳电子至1932年始发见。今物理学家尚不能详知其组织内蕴，即设想之图形亦无敢提出者，《易》方阵能提出之，此其二。所谓感应作用，即出诸此，应于彼，非由空间时间，实精神关系，向在哲学境域，由《易》说已证明其为五度作用，可以数理明之。今日科学，虽相对论，仅至四度，此其三。透辟真实，似此执一钥启千古学术秘库，使世界知吾《易》，细无内，大无外，纵数理、物理已臻奇奥，而犹莫逸吾《易》演变轨范，有未能明者，试之

① 说本高明《五十年来之易学》。

《易》，几皆得而明之。”^①

《超相对论》一书为前书的普及本，省去大半文字，数理例证，间有变通，但义理一如其故。该书1964年又重版于台湾，并改其名为《易经数理科学新解》。其书分三卷，第一卷为《易》方阵形学，共九章。第一章引言：介绍超相对论的定义，论述《易》与八卦、明诚之教，从伏羲八卦、文王八卦、孔子八卦，谈到灵质沟通、科学世界。第二章解释《易》方阵：谈到了《易》方阵交错线迹，交综线迹， ㄅ 的来历。第三章河图的统计力学：介绍《易》统计方程式，从《易》统计方程式总摄三种统计，引出博郎克量子方程式。第四章《易》方阵为球面排列……第五章《易》方阵论证……第六章河洛数与《易》方阵……第七章太极图与《易》方阵，介绍波罗吉利振相速度之算。势之学理、电子理论、《易》方阵的电子方程式，狄拉克电子用极坐标之算、《易》方阵与太极图、太极图之方程式、蒺纶与卫纳之算。第八章《易》方阵引出向量理论方程式，如引出拉普拉斯导诱系数，引出哥斯定理，引出格里恩定理，引出斯笃克定理，引出其他向量算法之公式。第九章《易》方阵引出希鲁汀格电子方程式与普生方程式。第二卷为超相对论定理。第十章 ㄅ 字之解，介绍 ㄅ 字为易方阵之核心，光线四向散布之义，八卦为五度之义，《易》方阵之命数方阵，阴阳电子与第一第二光波四方阵的周期变化， ㄅ 方阵的几何解析，第一第二光波方阵几何解析，引出波动力学基本方程式，引出量子力学基本方程式，博郎克之作用量子，六崙之解。第十一章超相对论等等，共二十四章。他说：“十九世纪物理学者空间时间别而论之，空间为三度，时间不与焉。自爱因斯坦创相对论(1905)，明哥斯基以时间为第四度，于是相对论之学理弥见固实。《易》说则有五度焉，空间三度，时间为之四，第五度者谓之电，谓之质，电与质皆第五度，而其间有差别，此其大较也。一切物

^① 见高明《五十年来之易学》，载《中国一周》(台湾)558期，1961年1月。

理学之定律与公式，基于五度之义而立者，谓之超相对论。”“夫电为第五度之证，物理学者有说之矣，卡罗柴始作之（1921），克赉恩继成之（1926），波罗吉利润色之（1927），然其算未闕，此虽五度，于超相对论之义，犹多未逮。爱因斯坦普通相对论，用弯曲坐标证物质为四度，弯曲未及于五度，故亦不为超相对论之义，其惟八卦基于五度，电与质皆有，徵《易》说，作超相对论。”并且说：“吾愿今之学者治《易》求诸物理，而治物理者求诸八卦”^①。他认为《易经》包括哲学、科学，是内圣外王之学，说：“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教，自诚明谓之性，自明诚谓之教。《易》之垂教，总摄道器。道也者，今谓之哲学也；器也者，今谓之科学也。自哲学达于科学，诚而明者也。自科学达于哲学，明而诚者也。诚则明矣，明则诚矣。故科学、哲学一贯也。今也不然，为哲学者，独与天地精神往来，而不敖倪于万物。为科学者，以参为验，以稽为决，其数一二三四五是也。是未尝为天地立心，为生民立命，所谓通乎天地人，而不可须臾离之道，未之有得也。斯固哲学之有所弗及与，其亦科学之有所未树与。”他认为其五度空间之坐标可以表现灵质沟通，说：“神者最后之真，而万有一切之绝大融和。神与电皆第五度，而神中心坐标，电则坐标在周，光与时皆第四度，而光中心坐标，时则坐标在周。神无形而电呈象，为光，为热，此形上形下之辩也。光可见而时不睹，故中心坐标在四度则显，在五度则隐，在周坐标在五度则著，在四度则微，电与质皆五度之在周坐标，而作用不同，其如是，亦可以睹灵质之沟通矣。”^②

薛氏易著一出，在易学界引起了极大的反响，后来的科学易著作，大多直接或间接地受了薛氏的影响。甚至当三十年后，薛氏的《超相对论》一书被改名为《易经数理科学新解》在台重版，

① 《超相对论》第2页。

② 说见徐芹庭《六十年来之易学》。

竟引起了自然科学研究者与易学研究者的激烈争论（详见本章第一节）。

与薛学潜同时治科学易者，还有沈仲涛。沈氏将《周易》译为英文，又著《〈易经〉之符号》一书。该书是沈氏凭借他对西方科学的最初研究，经过至少十年的苦心努力，翻阅了一百多种《易经》书，收集了相当一部分的占筮书与其他材料写成的。1934年在上海出版。沈氏认为，每一卦就是代数和几何公式。他向人们介绍卦在物理学、逻辑学和天文学上的精妙应用，认为卦中所蕴含的宇宙变化，相应地使人们进入光和热、重力和吸力的世界，通过卦可以了解天气和潮汐的关系。但由于此书是用英文写成的，无中译本，所以尽管书较薛氏早出，但在国内影响反而不大。沈氏又著有《易卦与代数之定律》。

薛、沈之后，治科学易者愈来愈多，有影响的有丁超五的《科学的易》、王弼卿的《周易与现代数学》、王寒生的《宇宙最高原理太极图》、《易经浅注》、江公正的《易经的科学体系》（又名《易经浅说》）、黄汉宗的《周易解析》、黎凯旋的《易数浅说》、沈宜甲的《科学无玄的周易》、董光壁的《易图的数学结构》等。此外，陈立夫主编的《易学应用之研究》一～三辑、唐明邦等编的《周易纵横录》中也荟萃了许多影响较大的科学易论文，如简冬然的《易理与物理》、高志思的《易与电学》、潘雨廷的《科学易》、赵定理的《周易与现代科学》、朱灿生的《太极（阴阳）——科学灯塔初揭》、傅正懿的《太极图—S曲线—突变理论》、尹焕森的《周易是一部抽象计算机》等等。这些文章分别从现代数学、现代物理学、生物化学、天文学、电学、计算机理论等各个不同的方面探讨了《周易》与自然科学的关系。在数学方面，沈宜甲认为《易经》数理的三大发明，即二进法、余数学、数字周期学与近代数理全吻合，而早在三千年前。黎凯旋认为西洋的古数学就是中国的古数学，西洋的新数学还是中国的古数学。在物理学方面，赵定理认为月亮相对运动六十四卦点是量子化规律，阴阳学说可导

致牛顿力学与相对论的统一。朱灿生认为用太极学说重新审查万有引力定律时发现，定律的系统封闭性是对现实系统开放性的歪曲和强加，在太极学说的指引下，将走出另一条认识自然本质的道路。傅正懿认为八卦的分衍原理是体现在物质的整个结构中的，它是了解宇宙的钥匙。易翁说，海森堡发现“测不准定律”得力于《周易》的启发，拿氏奇偶性对称定律的代表符号 $k\pi_2$ 和 $k\pi_3$ 类似《易经》的阳爻一和阴爻--，李政道、杨振宁推翻拿氏定律受益于《周易》的启示^①。在生物学方面，沈宜甲说决定生命过程的遗传密码有六十四种，而每一种遗传密码均由三个核糖核酸构成，这与《周易》三爻组成一个经卦，八个经卦相重而产生六十四别卦完全相同^②。在计算机方面，尹焕森认为《周易》是一部抽象计算机，具有当今电子计算机的主要特性。易数的运算功能，易理的逻辑功能，易象的存贮记录功能都与当代计算机有相象之处。有人还提出了《周易》符号结构的“智能逻辑”，企图以此去解决智能机的理论问题。在电学方面，高志思认为八卦可视为八种电，以现代物理学的看法分别为：天电、水电、火电、山电、泽电、风雷电、震电。至于从天文学、医学、人体科学等方面研究《周易》的，就更数不胜数了。

第四节 现代考据易学

考据易学是现代易学中又一影响较大，成果显著的一派。考据易学家与义理易学家、象数学家不同，他们不致力于以义理解《易》或以象数解《易》，而是致力于易学史料的清理和考证。从传统上而言，现代考据易学继承了清代朴学易、特别是乾嘉考据学的学风，但同时又深受“新史学”、特别是疑古派的影响。从研

① 见易翁《易经与现代科学》，载《中华易学》1987年7卷11期。

② 同上，见沈宜甲于易翁的信。

究对象着眼，又可以把现代考据易学分为两派，一是文献派，这一派主要从书面文献的角度，对《周易》经、传的史料进行研究；一是考古派，这一派主要利用出土文物的材料，对《周易》经、传进行考古学研究。文献考据易学的代表有李镜池、闻一多、屈万里、高亨等人，考古易学的代表有张政烺、于豪亮、严灵峰、李学勤等人。

古史辨派在现代首先掀起易学考据的热潮，他们的易学考据最令人注目，成果大，问题也多。李镜池在古史辨派学者中专治《周易》，著有《周易探源》^①、《周易通义》^②二书。李氏的易学研究分为两个阶段：第一阶段是三十年代前后，这一时期他发表了《周易筮辞考》、《左、国中易筮之研究》、《易传探源》、《论易传著作时代书》^③、《古代的物占》、《周易筮辞续考》、《周易卦名考释》^④等论文。第二阶段是六十年代前后，他发表了《关于周易的性质和它的哲学思想》、《关于周易几条爻辞的再解释》、《周易的编纂和编者的思想》、《易传思想的历史发展》、《谈易传大象的体例》^⑤等讨论《周易》的争鸣文章，并著成《周易通义》一书。在第一个阶段中，李镜池认为从卦、爻辞中筮占贞问等字，可以证明《易》是卜筮之书；由卜筮而成，为卜筮而作；从卦、爻辞的著作体例以及其中的格言与诗歌式的句子，可以看出《周易》是编纂而成的；从《易》辞中所表现的时地性，及“文王演《易》”传说的时地背景，可以看出《周易》是周民族的占书；从《易》辞中所表现的时代性及所叙的历史故事，可以看出《周易》的编纂年代约在西周初叶（至四十年代时，李又改从西周末年说）；卦与辞

① 中华书局 1978 年版。

② 中华书局 1981 年版。

③ 皆见《古史辨》第 3 册，1931 年版。

④ 载《岭南学报》2 卷 4 期、1932 年 10 月；8 卷 1 期，1947 年 12 月；9 卷 1 期，1948 年 12 月。

⑤ 见《光明日报》1961 年 7 月 14 日、21 日；《学术研究》第 2 期，1962 年；又 1963 年第 1 期等。以上论文皆收入《周易探源》一书，但有改动。

其初是没有关系的，后人才从这方面推求；爻之“九”、“六”之称是后起的；现存的卦、爻辞有佚文错简，并不完全。他又将《周易》的卦、爻辞跟甲骨卜辞比较，认为卦、爻辞是筮占的筮辞，与甲骨卜辞同类。其分为三种：一是贞兆之辞，即断辞；二是叙事之辞，即告辞；三是象占之辞，即示辞。说卦、爻辞中与甲骨卜辞相同的，为一次的筮辞；其繁复异于卜辞的，为两次以上的筮辞的拼合。关于《周易》的卦名，他认为《易》本只有卦画而无卦名，卦之命名，取之于卦、爻辞中之常见字，但也有从内容去标名的。卦名之立，以形容词、动词为主，名词、副词次之。对于《易传》，他认为孔子并未作过《易传》，《论语》、《史记》的记载靠不住。《彖传》与《象传》，其年代当在秦汉间；其作者当是齐、鲁间的儒家者流。《系辞》与《文言》，年代当在司马迁之后，昭、宣之间。《说卦》、《序卦》与《杂卦》，是较晚的作品，年代在昭、宣以后。但是到晚年，在其易学研究的第二阶段里，他在六十年代的易学讨论中，部分地修正了他早年关于《周易》性质的一些观点，思想有了较大的改变。他说：“最近写《周易通义》一书，才明白卦名和卦、爻辞全有关联。其中多数，每卦有一个中心思想，卦名是它的标题。这就是说，它有内容的联系。”^①又说：“我认为《周易》原是一部占筮书，为供占筮参考而作，但它由许多占筮辞经编著者的选择、分析、改写和组织，它就不单纯是占筮书，而是寓有作者思想的占筮书；其中又保存了相当大量的周民族早期的历史资料，所以也可以作为史书读。……但好的史书在文字记录之中一定有它的‘义’（史意）——古人所谓‘道’，我们所谓哲学思想。对于《周易》，我们也有相类的看法。编著者从大量的占筮之辞经过分析选择编成这样一部占筮书，作者从总结历史经验中可以得出一些经验教训，而他对于政治社会经济文化等自有他的看法作为编著《周易》的主导思想。所以

^① 《周易卦名考释补记》，1962年10月，载《周易探源》第291页。

《周易》是以历史材料(旧筮辞)做根据表现作者哲学思想的一部占筮书。”还说:“编著者用贞兆词已经把它的意思推广,贞兆词不单是作为贞兆用,而是跟上下文所说的事理联结起来,就是说,不光是贞兆词,而是事理的说明和判断。”^①这说明他早年关于《周易》卦爻辞是无联系的孤立事件的记载的论断有了改变,他已开始发现了《周易》卦、爻辞的本来面目,即卦爻辞都是解释卦名的,在卦名与卦辞之间,卦辞与爻辞之间,爻辞与爻辞之间,甚至卦与卦之间,都有着内在的本质联系,而不是彼此孤立、各不相干的。尽管他仍认定《周易》为卜筮书,但同时也承认它“表现了作者的哲学思想”。但李氏仍然认为“不应该从卦的排列次序或卦的六爻位次来推测它的思想”^②,认为《易传》解《经》,“合的少,不合的多”^③。他尽管修正了自己早年说的孔子与《易》无关的观点,但仍然坚持其早年关于《易传》成于秦汉间,甚至昭、宣以后的看法。总之,李镜池关于《周易》经、传的考证,其方法和其观点都有助于人们加深对《周易》传本的认识,但其错误也是显然的,如其对《易传》成书的论断,早已被长沙马王堆出土的汉初帛书《易传》所证谬。《周易通义》一书,着重于发掘《周易》卦爻辞所反映的时代特征,先训字,后通义,层次分明,体例严整,是当代一本有影响的易注。

高亨是一位深受古史辨派易学思想影响,长于语辞训诂的易学家。他著有《周易古经通说》、《周易古经今注》、《周易杂论》、《周易大传今注》四书,在大陆和台湾都一直有着很大的影响。《周易古经通说》是其四十年代所作,最初由贵阳文通书局印行。全书由提要 and 七篇文章组成。第一篇《周易琐语》阐述了《周易》名称的由来和意义,八卦和六十四卦的创制时代及用途,《周易》以外先秦时代的其他筮书,《周易》卦爻辞的作者和时代,贞

① 见《周易探源》5~7页。

② 《关于周易的性质和它的哲学思想》,载《周易探源》167页。

③ 《周易探源序》,载《周易探源》13页。

悔在易卦中的意义，《周易》的爻题，《周易》卦爻辞先秦时的称呼。第二篇《周易卦名误脱表》，认为履、否、同人、艮四卦卦名都在传写中误脱了，又怀疑大有、中孚两卦卦名也可能误脱。第三篇《周易卦名来历表》，乃论述《周易》先有卦爻辞，后有卦名，卦名大多是后人摘取卦爻辞中字而追题，并提出得名的七条义例。第四篇《周易筮辞分类表》将《周易》卦爻辞划为四类：一是记事之辞，二是取象之辞，三是说事之辞，四是断占之辞。第五篇《元亨利贞解》，论定元、亨、利、贞四字的意义，他释亨为享祀之享，贞为占问。第六篇《吉吝厉悔咎凶解》。第七篇《周易筮法新考》，乃考索东周时代用《周易》占筮的方法。《周易古经今注》为高氏1940年任教于武汉大学时所著，后经过修订。该书有两个主要特点，第一是不守《易传》。作者认为《易经》作于周初，《易传》作于晚周，其间相去数百年，一是筮书，一是哲学书，传的论述不完全符合经之本意，因此讲《易经》不必受《易传》的束缚。第二是不谈象数。作者认为，讲《易经》的占筮离不开象数，但讲卦爻辞则可以不管，因为卦爻辞与象数没有必然的联系。该书专解经文，不及《易传》，专重训诂，好以音说义，改字为训。该书最初为上海开明书店印行，1984年中华书局将它和《周易古经通说》合印，出版重订本，仍名《周易古经今注》。《周易杂论》于1962年出版，全书由五篇论文组成。《周易卦象所反映的辩证观点》认为，《周易》八卦和六十四卦是用矛盾对立的符号象征矛盾对立的事物及其关系和变化，充满着古朴的辩证因素。《周易卦爻辞的哲学思想》指出《周易》卦爻辞含蓄着较多的简单而朴素的辩证法因素，但其哲学思想是片断的，不完备的，还没有构成整个思想体系，而且它的语言简短，只有论点，并无理论，仅仅具有一些哲学书的性质，没有达到哲学书的规格。《周易大传的哲学思想》认为，《易传》哲学思想的主要纲领是以天道、地道、人道的统一为主干，有时配上神道，就由三道统一增为四道统一。《易传》所论自然和社会的两个基本原则，即矛盾对立法则和运动

变化法则是其辩证法因素的基本内容。既肯定了《易传》中进步的哲学，特别是辩证因素和唯物因素，也指出了它的局限性。《左传国语的周易说通解》认为，春秋时人讲《周易》最喜欢谈卦象，它不象《易传》那样大谈爻象和爻数，《左传》、《国语》的《周易》说是卦象与义理的综合，而《易传》是卦象、爻象、爻数与义理的结合。《周易卦爻辞的文学价值》则由卦爻辞的思想内容谈到其艺术特点，肯定了它在文学史上的意义。《周易大传今注》是高氏晚年的一部重要易著，该书于1975年出版。作者认为，《易传》七种皆作于战国时代，不是出于一人之手；《易传》解经与《易经》原意往往相去很远，解传须从哲学书的角度，寻求传文的本旨，探索传对经的理解，并看它那一点与经意合，那一点不合，那一点是经意所有，那一点为经意所无；注释《易传》，只能讲其固有的象数说，不能讲《易传》原无的象数说，不能多走一步。《周易大传今注》全书内容主要有三：即通说、注释、附录。卷首《周易大传通说》，内含《周易大传概述》和《易传象数说》释例，前者论述了《周易大传》的名称、篇数、编次、篇题、作者与时代；后者对《易传》中的卦象与卦位，爻象与爻数分别进行了解释。卷一至卷四依次对六十四卦之卦辞、彖传、大象、爻辞、小象以及乾坤两卦之文言作了注解。每释一卦，先立“经意”，后陈“传解”，经意与传解相依并行。注释卦名，以彖传为据。与彖传说异者，则附注于下，同者从略。注释爻辞，以象传为据。卷五专释《系辞》，分上下两篇，每句一释，有条不紊。卷六释《说卦》、《序卦》、《杂卦》。每一卦及每一篇后均有“附考”，对《传》文的难点进行了考证，颇多新见。此书颇重训诂，旁征博引，均有所据。书后附录，一为《先秦诸子之周易说》，一为《本书引用周易注释书目》。

高亨治《易》与李镜池一样，对《周易》一书性质的看法前后有较大的变化。他四十年代著的《周易古经今注》，明显地视卦爻辞与“甲骨卜辞同类”，认为《周易》的卦象与卦爻辞之间、卦

辞与爻辞之间、爻辞与爻辞之间、卦与卦之间没有必然的逻辑联系，因而将《周易》当成一盘散沙的占筮之书，将卦辞、卦名、爻辞分割开来一条一条孤立地进行说解。比如一个“贞”字，前人都训为“正”。李镜池将它与甲骨卜辞中的“贞”字等同，认为《周易》里的“贞”字也应训为“卜问”。高氏援袭李氏之说，认为凡“贞”字都讲成“占”字。将乾卦卦辞的“利贞”，说成是“利占”；将坤卦卦辞的“安贞”，说成是“占问安否”；将比卦六四爻辞的“贞吉”，说成是“筮遇此爻则吉”；将泰卦九三爻辞的“艰贞”，说成是“占问患难之事”。这些新说，有些固然可以强为之说，有些完全是扞格不通。再如他解乾卦卦辞说“筮遇此卦，举事有利”；但讲初九的“潜龙勿用”，却说“筮遇此爻，不可有所施行”；讲上九“亢龙有悔”，又说“人为境所困，是为有悔”。卦辞既然意味着“举事有利”，爻辞又怎能说“不可有所施行”或“是为有悔”呢？可见其自相矛盾。至于六爻以取“龙”为象，由“潜”到“亢”的内在联系，他就根本不顾了。到六十年代，高氏对《周易》的卦象卦辞和爻辞以及其间的关系，对《周易》一书的性质有了新的看法，其《周易卦爻辞的哲学思想》^①一文说：“这部古籍具有一些哲学书的性质，没有达到哲学书的规格。”又说：“卦象是用矛盾对立的符号体现古人对于矛盾对立的宇宙事物的认识，而卦爻辞是用文辞表达作者的世界观。与前者相比，则叙写具体，语言明确，内容大加广阔，意义较为深刻了。”“卦象所体现的辩证观点与卦爻辞所表达的辩证观点必定有一定的联系。”于是，他对“贞”字的解释也有改变。将大畜九二爻辞“良马逐，利艰贞，曰闲舆卫，利有攸往”，解释成“驾着良马坚车，就不怕路途的艰难与遥远”，没有再将“贞”训成“占”或“卜问”。但是这种变化只是局部的，从整体而言，高氏这种使《周

^① 载1961年10月31日《文汇报》，后收入1962年出版的《周易杂论》、1980年出版的《文史述林》中。

易》支离破碎的研究方法并没有得到根本性的纠正。

在《周易》的文字训诂及《易》象研究上多所发明而为世所重的有于省吾的《易经新证》(又名《双剑谿易经新证》)。该书于1937年印行,共四卷。首卷考证爻、彖、象、数等易学基本概念,二、三卷考证《易》卦的卦辞和爻辞,最后一卷考证《易传》中的有关问题。尚秉和为其书作序,说:“余读之,乃以金文或甲骨文证《易》中僻文涩义。如谓用缶,即用陶;纳约自牖,读约为勺;获匪其丑,读匪为彼;兑为附决,训附为敷,决即分决。皆信而有征,私谓其义不可易也。”其自序也说:“兹编所述,比勘句读,参稽语例;证之于古籀、象形,究之以声音通假,以研求易象之本义。”可见其书最大的特点就是以古文字学作为训诂手段以发明《易》义。于氏治《易》重视象学,而研究象学则上推至《左传》、《国语》、孟氏、九家、《易林》乃至古文字之逸象。认为如此则《易》象可知十分之八九。而对《说卦》之象,却颇为不满,以为仅得十分之三四。至于象孟喜、京房、郑玄之卦气、世应、纳甲、爻辰,则以为是易学之支流余裔,不能全部作为信据。对于清人,则以为王念孙父子、俞樾及张惠言治虞氏易,孙星衍辑古注、方申搜录逸象,为有功于易学。认为焦循易学为迂妄。对于汉唐各家易说只取虞翻以象说《易》,但认为他还有不通之处。他说:“《易》,象学也。……《左》、《国》引《易》无一字不由象生。而汉以后之说《易》者,多扫实象,而演空理。盖《易》义之不彰,由来尚矣。欲求其理,须解其词;欲解其词,须知其象;象既知矣,则词至明晰,理至显明。不知其象,则震于其词之惆怅迷离,而昧于其理之真实平易矣。自汉以降,专就象以解《易》者惟虞翻、朱震、吴澄、来知德数家耳……《易》之为书,通乎事变之理,而该乎万物之象。学者滞于《说卦》则象不备,象不备则词不明;词不明,势不得不祛实象而演空理……夫《易》随物著物,因事示戒;往来动静之机,消息盈虚之理,是非得失之效,无不该备。”可见其易学理论,在主象以知义。其声音训诂古

文字只是他求象的手段。所以《易经新证》一书的体例，往往是先本之于李鼎祚的《周易集解》与陆德明的《经典释文》，以求其象义之所安。然后博综群籍，如《说文》等字书；详稽甲骨文与金文之资料，以证其说；再发挥《易》义。如其解巽卦六四爻辞“田获三品”云：“虞翻曰：‘田谓二也，地中称田；初失位无应，悔也。欲二之初，已得应之，故悔亡。二动得正，处中得五，五多功，故《象》曰有功也。二动艮为手，故称获。谓艮为狼，坎为豕，艮二之初离为雉，故获之品矣。’翟玄曰：‘田获三品，下三爻也。谓初巽为鸡，二兑为羊，三离雉也。’于省吾按：甲骨文田于某地而言获者习见；古人称人物之类数，每以品计。小孟鼎：凡区以品。帘簋鼎：王命帘簋省北田四品。邢侯卣：锡臣三品。《书·禹贡》：惟金三品。穆公鼎：锡玉五品。并其例也。”又如解大有卦九四爻辞“匪其彭，无咎”：“虞翻曰：‘匪，非也。其位阨。足阨体行不正。四失位，折震足，故阨；变而得正，故无咎。阨或为彭，作旁声，字之误。’《释文》：‘彭，《子夏传》作旁。干云：彭亨，骄满貌。王肃云：壮也。虞作阨。姚云：彭旁，徐音同’。于省吾按：匪，彼古音近，字通。离上九：获匪其丑。言获彼之丑也，详离卦。彭，虞作阨是也。阨应读作往。阨，《说文》古文作𨾏，从𠂔声；甲骨文往作𨾏。然则匪其阨，应读作彼其往。九四遇六五，阳遇阴则通，故云：彼其往，无咎也。履九二履道坦坦，阳遇阴也。鼎九三其行蹇，阳遇阳则不通也。蛊六四往见吝，以阴遇阴也。又上艮为止也。睽六五往何咎，阴遇阳也。丰初九往有尚，即往有当，阳遇阴也。遁初六勿用有攸往，阴遇阴也。又下艮为止也。无妄初九无妄，往吉，以阳遇阴。又震为涂为行也。《易》之通例，阴阳相遇则通，阴阳相与为朋也。其阴阳相遇不通者，或坎艮兑为之限也。颐六二征凶。《象》曰：行失类也。是阴以阳为类之证。匪其彭，焦循训为非其盛，俞樾为分其盛，并臆解也。”这里用通假求得本字，再取甲骨文以证之。字义讲清了，再以吴汝纶的“阳遇阴则通”说解释爻性交位和爻辞关系，并由

点到面，总结出爻象的一条运行规律。所以尚秉和称其“信而有征”，“其义不可易”，确非溢美之词。但于氏于《易》，过于重象，因此对一些易学家的评价未免失当。

杨树达著《周易古义》，1929年中华书局出版。备采三国以前征引《周易》的材料，仿阮元《诗书古训》之例辑而录之，由此可以知道古人是如何讲解和利用《周易》的。

闻一多著有《周易义证类纂》，虽说他是“以钩稽古代社会史料之目的”治《易》，但该书精于训诂，虽只解九十事，但发明颇多。

屈万里在台湾的易学界以文献考据著称。他著有《先秦汉魏易例述评》、《汉石经周易残字集证》、《周易卦爻辞成于周武王时考》、《易卦源于龟卜考》、《周易古义补》、《周易爻辞中之习俗》、《说易散稿》、《易损其一考》、《关于周易之年代思想》、《说易》、《周易集释初稿》等易著。屈氏治《易》，首先以音韵训诂解释字义，再以群经诸子、甲骨、金文参释文旨。在字义文旨已明的基础上，再以《周易》经文为史料，对其进行各个方面的研究。因而被王献唐评为“言必求征，义必求当，用力最笃，而方法最密。心所未安，不肯苟下一字。”其《先秦汉魏易例述评》一书，分为上下两卷。上卷就经传中卦爻辞及《彖》、《象》、《文言》、《系辞》、《说卦》中之文字，求其义例所归而纳其例；又就《左传》、《国语》、先秦诸子、西汉武帝以前诸子之典籍中涉及《周易》者，而求其《易》例之所在。下卷则阐述象数解《易》之群例，如十二消息、互体爻变、卦气飞伏、八宫世应、游魂归魂、八卦六位、爻位贵贱、爻体爻辰、升降纳甲、卦变旁通、反卦半象以及世卦起月等，皆述其原，探其贖，而明其理。屈氏认为自孟喜以下诸儒之易例，不是真正的易例，因此述而评之，条其源流而辨其谬妄。而认为王弼之易例，大致于《十翼》合，谓其功不可没，因而以之殿后。屈氏受顾颉刚、李镜池、郭沫若、闻一多影响很深，但认识和考证方法有所深化。他认为考稽《周易》卦爻辞中的物

事，可证当时之社会情况，是研究殷周社会史的最好资料，于是作《周易爻辞中之习俗》^①。认为卦爻辞成于一手，是创作并非纂辑，其成书时代，则在周武王时，于是作《周易卦爻辞成于周武王时考》^②，并举出数证，如晋卦之康侯、随卦上六爻辞之亨西山、益卦六四爻辞之迁国等，还旁征金文、甲文为据。他还著有《易卦源于龟卜考》^③之文，认为《易》卦源于龟卜，周人僻处西陲，不容易得到龟甲，故易龟以蓍代，以济其不足；并以卦画上下的顺序源于甲骨刻辞的顺序，易卦反对的顺序和甲骨刻辞的左右对贞一致，易卦九六之数源于龟纹等为据。屈氏认为卦爻辞虽为占筮而作，然稽其所述物事，则可证当时之社会状况；衡量其吉凶之故，也可知其思想立场，是研究殷周间社会史的绝好材料。《十翼》阐发哲理，大多是儒家言，语多精粹，尤其是治先秦思想史的要籍。因此他以甲骨、金文及《诗》、《书》中所习用之语法、物事，以稽研《周易》卦爻辞；以战国诸子所习用之语法、物事，以参证《十翼》。再博采汉魏诸家训诂旧义与清儒及时贤考订之说，断以己意，纂成《周易集释初稿》一书^④，对于研究《周易》经、传文字训诂可谓有得。

七十年代随着长沙马王堆汉墓帛书《周易》、阜阳双古堆汉墓《周易》残简和西周有字甲骨的出土，考古学界展开了对《周易》传本和卜卦起源的考古学研究。在这以前，虽然也有人对汉石经的《周易》残字进行过研究，但意义和七十年代末期以来《周易》考古学的研究是难以相比的。至于用甲骨卜辞与《周易》进行对比，如李镜池、屈万里那样，认为“《易》卦源于龟卜”云云，则不过是“猜一猜罢了”，不能纳入易学考古的范围。

易学考古派诸学者中贡献最大的首推张政烺。张氏 1974 年参

① 载《文史哲季刊》1 卷 2 期，1943 年 6 月。

② 载台湾《文史哲学报》1 期，1950 年 6 月。

③ 载台湾《中央研究院历史语言研究所集刊》27 本，1956 年 4 月出版。

④ 台湾联经出版事业公司，1981 年出版。此书又收入屈氏《易学三种》之中。

加了马王堆帛书整理小组，整理了帛书《周易》。1977年见到了陕西岐山周原出土的卜龟。1978年12月初，在吉林大学开古文字学术讨论会，听徐锡台讲到周原出土甲骨上的“奇字”，有人问张是什么字，张就在第二天作了《古代筮法与文王演周易》的报告，主要是推断这些数字都是筮数，铜器铭文中三个数字的是单卦（八卦），周原卜甲上六个数字的是重卦（六十四卦），《周易》中老阴少阴都是阴，老阳少阳都是阳，数字虽繁，但其实只是阴阳二爻，把周原卜甲上的数字变成阴阳爻，写出来就是《周易》中的卦。他随手在黑板上写出了由周原卜甲上的数目字组推导出的蒙、蛊、艮、既济四卦。与会者报以热烈的掌声，同意了张氏的看法。1979年春，张氏参观周原发掘工地，除卜骨外，在铜器、陶器和一些瓦片上，见到了许多筮数。于是，他彻底检查自宋以来著录金文的书，把有易卦的铭文汇集起来，于1980年在美国纽约大都会博物馆召开的“伟大的中国青铜器时代”的学术讨论会上，作了题为《试释周初青铜器铭文中的易卦》的报告，论文后刊入《考古学报》1980年第四期。该文主要是解释一些和古筮有关的考古资料，认为周代以卦名邑，以邑为氏，所以筮数才以族徽的地位在铜器上出现。该文共用32个卦例，其筮数六最多，一次之，而二、三、四都未出现。张氏认为二、三、四这三个数并非不存在，而是由于它们系积画为之，写在一起不易分辨，故筮者运用奇偶观念，将二、四并入六，三并入一，所以六和一的数量就多起来。这一推论，已被近几年的考古资料所证实。张氏还认为他所举的32个卦例中已有卦变。在“补记”中，他又找出更多例证，甚至将数字卦上溯到新石器时代。1982年他发表《殷虚甲骨文所见的一种筮卦》^①。认为卜辞、金文中四个数目字一组的筮卦是互体卦，因为互体说重视“中四爻”，初爻、上爻不论，专从二、三、四、五爻下功夫，以四个爻当作一个卦，这样，又将互体卦从《左传》上

^① 载《文史》24辑，1985年4月。

推至殷代。1984年，张氏又发表《帛书六十四卦跋》^①，进一步论述易卦的起源。他认为筮数中的一和六已带有符号的性质，一是奇数也是阳数，六是偶数也是阴数，一、六就是阳爻一和阴爻--的前身。从甲骨、金文中的八变为帛书中的𠄎，再变为今本《周易》中的--；而阳爻一形成的标志则在读音上，到爻题有初九、用九即已完成。这一年张氏还发表了《易辨——近几年来我用考古材料研究周易的综述》^②，这是一篇综合叙述金文、甲骨文、陶文、器骨文、竹简、帛等各种古文字材料中的易卦，进一步论证《周易》源流的文章。除了对数字卦的创造性贡献外，张氏还参与了帛书《周易》的整理工作，其《帛书六十四卦跋》一文指出了帛书《六十四卦》的排列方法，认为其卦序是筮人为了方便，按照当时通行的八卦次序机械地编造出来的。也就是说，他认为帛书卦序晚于通行本《周易》卦序。对帛书本《系辞》，他也发表一些独到的意见。张政烺利用考古材料进行的《周易》研究，是现代易学中的几项重大成果之一。自此之后，数字卦的研究成了易学研究的热点，易起源于筮数这一观点普遍被人们所认同。徐锡台、管燮初、张亚初、刘雨、饶宗颐、徐中舒、陈全方、郑若葵、曹定云、肖楠等人在这一个问题上也进行了积极的探索，推进了数字卦的研究。

于豪亮在马王堆出土的帛书《周易》研究上作出了较大的成绩。他七十年代分别参加了马王堆出土帛书、阜阳汉简的整理研究工作，后来发表了《帛书周易》^③一文。他将帛书《六十四卦》称之为别本《周易》，指出帛书的卦名有两个与《归藏》有关，因而断定《归藏》同帛书《周易》有一定关系，其成书绝不晚于战国。于氏认为帛书上卦的排列次序是：乾、艮、坎、震、坤、兑、离、巽。下卦是乾、坤、艮、兑、坎、离、震、巽。上卦的卦依

① 载《文物》1984年第3期。

② 载《周易纵横录》，1986年11月版；又载《中国哲学》第14辑，1988年1月版。

③ 载《文物》1984年第3期，但该文实际撰于1976年。

次与下卦各卦组合，就形成了帛书《六十四卦》的顺序。帛书上卦、下卦的排列次序系源于帛书《系辞》的四句话：“天地定立（位），〔山泽通气，〕火水相射，雷风相搏（薄）。”只须将其中的“火水”改为“水火”。对帛书本与今本卦爻辞的异同，他进行了详细的考证，既考订出帛书本优于今本之处，又找出了帛书本不如今本之处，或两者皆可通之处。对帛书卦爻辞的古字古义古音，他也加以辨析，颇多创获。对帛书《周易》的卷后佚书，他也进行了介绍，认为其为战国晚期的作品。他认为《系辞》是战国晚期的作品，帛书本《周易》卦序简单，可能是较早的本子，抄书的时代则为汉文帝初年。《马王堆帛书六十四卦释文》和张政烺、于豪亮的论文在《文物》1984年第3期上—发表，马上在海内外激起了强烈的反响。刘大钧、李学勤、严灵峰、高亨、韩仲民等纷纷著文发表自己意见（在1984年以前已有饶宗颐、黎子耀、冒怀辛等发表过这方面的论文），把对《周易》经、传传本的研究推向了一个新的阶段。

严灵峰擅长于以考据治《易》。在易学方面，他著有《易学新论》^①一书和《马王堆帛书易经初步研究》、《马王堆帛书易经六十四卦的重卦和卦序问题》^②等论文，颇具精义。严灵峰治《易》主张去汉人象数之说，采朱熹《易》本为卜筮而作的看法，认为要采取科学的方法重加整理，因为《易》有错简，需要重新理其端绪，要以甲骨文之材料和顾颉刚、李镜池等人的疑古精神作为其立说的佐据。其《易学新论》说：“所称的新，并不是立异鸣高的意思，而仅是把全部《周易》从其本来为卜筮之书的真面目中，摒除了一切迷信和宗教的神秘化的解说，而采取客观和科学方法，予以整理罢了，并且对于《周易》有关的重要问题，在大体上都要提到的。至于附录中加入《系辞》、《说卦》、《序卦》、《杂卦》、

① 台湾集成书局，1969年7月版。

② 载台湾《东方杂志》1985年18卷8、9期。

《文言》各传，目的在与《周易》文字的结构和错简的整理中可以互相对照。末附李光地编纂的《周易折中》的纲领三篇。……在本书里，对于《周易》卦下的‘繇’的称谓略有改变的。我们是把卦文下的文字，原称为卦辞的，现在叫做彖辞。如乾卦：‘元亨利贞。’……象传后面的彖辞叫做‘大象传’，如：‘天行健，君子以自强不息。’解说爻辞的彖辞，叫做‘小象传’了。”其书认为全部的《周易》，即经和传的哲学思想，在原理上可说有许多重要的观点与《老子》全书的内容是相同的，如动的观点，变的观点，生的观点，一元论、循环论、生克论。1973年到1974年初，长沙马王堆帛书《周易》出土后，他以极其喜悦的心情注视着这一重大发现，并急欲了解详情。1980年他据非常有限的材料，写出了《马王堆帛书易初步研究》一文。1984年看到《文物》第三期《马王堆帛书六十四卦释文》和张、于文后，写出了《马王堆帛书易经六十四卦的重卦和卦序问题》。严氏认为，帛书《易》和汉代石经《易》一样，是比任何通行本更早的本子，应充分重视其价值。帛书《易》为何要从乾、艮、坎、震四阳卦并从左向右，由上到下排列呢？严氏认为有几种可能：一是中国书法的笔划，皆从左向右，由上到下；二是“楚人尚左”；三是左书的篇目多在左方。至于为何要以乾为首，严氏认为是因为帛书《系辞》中有“天地定位”和“天尊地卑，乾坤定矣”语；而艮、坎、震世属阳卦，所以在八卦方位圆图中，它们就接踵乾而顺次从左趋右。帛书本蒙卦卦辞中的两个“吉”字，通行本中都作“告”。于豪亮认为应为“告”，帛书本误。严灵峰力排此议，认为帛书本两“吉”字不误，因为两说虽都可通，但帛书本和汉石经本都是远较通行本为早的版本，应以古本为据而不应以后出本为据。严氏的这些分析都很有见地，表现了他对易学上的深厚造诣。

在运用出土文物治《易》上，李学勤也作出了引人注目的贡献。早在五十年代，李学勤就敏锐地感觉到了甲骨上的数目字组

与《周易》有关，他在《谈安阳小屯以外出土的有字甲骨》^①一文中提出：“这种纪数的辞和殷代卜辞显然不同，而使我们想到《周易》的‘九’、‘六’。”他于1975年参加马王堆帛书整理小组，在后来关于帛书《周易》的讨论中，他和别人不同，不是致力于研究帛书六十四卦，而是侧重研究帛书《易传》，研究孔子与《易》的关系，探讨易学在战国、秦、汉时的流传情况。他的《马王堆帛书周易的卦序卦位》^②一文认为，由帛书卦序可以看到：第一，帛书《周易》的经传是互相结合、密不可分；第二，帛书卦序已经包含了八卦取象的观念；第三，帛书卦序充分贯穿了阴阳对立交错的观念。帛书《周易》是文帝初年写本，和《序卦》尽管主旨不同，但并存于世，同时在楚地流传。帛书本《系辞》含有今本《说卦》的前三节，这三节的内容和《系辞》主旨相同，与《说卦》后面各章的内容则不协调，李氏因而推论，《说卦》的成书有一复杂的过程，“天地定位”和“帝出乎震”两章有不同的来源。《从帛书易传看孔子与易》^③则根据韩仲民透露的关于《要》篇内容的一些材料对孔子与《易》的关系进行了探讨。李氏认为这些材料表明《史记》、《论语》关于孔子学《易》的记载是真实的，孔子于《易》不只是读者，而是一定意义上的作者，否则就不会作“后世之士疑丘者，或以《易》乎”的表示。孔子所撰作的，自然不是他所“乐”的“辞”，而只能是他解释“辞”的《易传》。孔子学《易》，并不是相信卜筮，而是为了阐述思想，即“观其德义”。孔子所述《易》道，由孔门弟子笔录，整理，不断补充发展，成为《易传》的主要内容。他认为《易传》是理解《周易》的钥匙，而帛书《易传》则是理解今本《易传》的钥匙。此外，李学勤还撰有《帛书系辞略论》^④、《孔子与周易》、《易传与子思子》、

① 载《文物参考资料》1956年11期。

② 载《中国哲学》第14辑。

③ 载《中原文物》，1989年第2期。

④ 载《齐鲁学刊》1989年第4期。

《帛书周易与荀子一系易学》、《“五十以学易”考辨》等一系列易学论文，认为公孙尼子是孔子的再传弟子，其所著《公孙尼子》尚有部分保存在今本《礼记·乐记》内，而《乐记》引用了《系辞》，说明《系辞》产生在公孙尼之前，其年代和七十子接近，距孔子也不会太远。孔子嫡孙子思所著《子思子》已佚，但尚有四篇存在《礼记》书内，其思想及所载孔子论《易》语，均可与《易传》印证。荀子也以《易》学著称，其学来自年辈和子思相若的驺臂子弓。《荀子·天论》的思想本于《易传》的《系辞》，在《大略》中还直接引用了《彖传》、《说卦》和《序卦》。继荀子之后，汉初的陆贾、穆生等都精于易学，他们或久居楚地，或本来就是楚人。这为流传在楚地的帛书《周易》经传提供了历史背景。帛书的发现和文献的记载说明，《易传》绝不是晚出的作品，研究孔子及先秦儒家不可离开《易传》。李学勤的这一系列论著，采用两重证据法，对疑古派在《周易》研究，特别是在《易传》研究上的错误观点进行了系统的清算，已接近于恢复了《易传》的本来面目。可以说，这是继易卦的起源问题基本解决之后易学考据的又一重大成绩。

第五节 易学在国外的流传和影响

《周易》不但在中国文化中占有着崇高的地位，而且作为中国传统思想的代表之一，在世界文化的发展中也产生了不可低估的影响。

《周易》是我国最早传入西方的古代经典之一。它在西方的流传，大致可分为两个阶段：第一阶段自十七世纪末至十九世纪三十年代，是西方接触《周易》之始；第二阶段自十九世纪七十年代至今，是《周易》在西方流传的兴盛时期。

《周易》最早是在十七世纪末（即我国康熙年间）由在华传教的耶稣会士传入西方的。柏应理、白晋、马若瑟、刘应、雷孝思

以及 1701 年来华的汤尚贤是最早向西方介绍《周易》的人。柏应理 (Philippe Couplet, 1623—1693 年), 字信末, 是比利时耶稣会士。他 1659 年到中国, 曾与人翻译《西文四书直解》(拉丁文书名作《中国哲学家孔子》), 书中附有《周易》六十四卦和六十四卦之意义。这本书 1687 年在巴黎出版。这可能就是《周易》传入西方之始。

但最初使《周易》在西方产生较大影响的不是柏氏的译著, 而主要是白晋与莱布尼茨讨论《易经》的信和雷孝思的拉丁文译本《易经》。

白晋 (Joachim Bouvet, 1656—1730 年), 号明远, 1685 年奉法王命动身来华。他通晓满、汉文字, 在华初期就开始学《易》。1693 年奉康熙之命回国, 在巴黎期间, 他会见了莱布尼茨。1697 年 10 月后, 他开始和莱氏通信, 莱氏说他想用数或代数去证明抽象的必然的真理, 认为这是最科学的方法, 如采用它, 对语言隔阂, 居住辽远的国民讲解基督教理, 会具有不可思议的作用。莱氏想在中国文字里寻求哲学符号, 这就启发白晋往《周易》象数学方面作研究。所以他在给莱氏的第二封信就谈到了《易经》。1698 年他带十名传教士再度来华, 继续对《周易》进行研究。1700 年 11 月 8 日他在给莱氏的信中说, 他发现《易经》不但“是一种纯粹的、健全的哲学”, 而且与当时欧洲哲学的状况相比, 是一种“更牢固、更完美的哲学”。他 1701 年 11 月 4 日写给莱氏的信^①, 导致莱布尼茨发现了《易经》二进制原理。白氏认为《易》卦的配列与莱氏送给他的六十四约为三十二的数表是若合符节的, 提出要把《易》的原理应用到数或代数的证明中去。最后他送给莱氏《易》六十四卦圆图和方图。白氏仅仅把图中阴爻--和阳爻—以及由阴阳叠成六爻而成六十四卦表示为宇宙万有的现象, 而莱氏却对其中卦的数学配列顺序加以仔细研究, 发现与他在 1679 年发

^① 此信今天仍保存在巴黎国家图书馆, 法文编号 17240。

明的二进制原理是一致的。日本人五来欣造博士评论道：“以 0 和 1 的单纯二数来表示一切数的理想，这是他的天才闪烁；就是《易》，以阴阳两个记号显示天地万有，亦是天才的放射。这东西二大天才，借着数学的普遍的直觉的方法，而互相接触，互相认识，互相理解，以至于互相携手。在这一点上，莱布尼茨把东西两文明拉紧了几步；他的二元算术和《易》亦是象征东西两文明相契合之两只手掌。”^① 莱布尼茨发现了《周易》中的二进制原理，说明他不但是哲学和数学研究上的天才，也是易学研究上的天才，是西方最善于读《易》的人。

白晋不仅有向莱布尼茨传《易》之功，而且他在康熙的支持下，与另一传教士傅圣泽还撰成了《易学总旨》一书，其心得主要有二：一是对《易》正学之权，亲加考证，得《易》数之头绪。二是认为《易经》之内意与天主教大有相同。白氏 1712 年 11 月又撰有拉丁文《易经大意》，未正式发表，似由汉著《易学总旨》翻译而成。

马若瑟 (Joseph Hénri—Marie de Prémare, 1666—1736 年) 是白晋再度来华时带来的法国十名传教士之一。马若瑟精于中国经籍，是法国汉学家的先驱。他的汉著《经传议论》十二篇，其中就有一篇是《易论》。他在西方有影响的易著是法文本《易经入门注释》，由于他曾和白晋、傅圣泽共同探讨过《易经》，所以其书对《易经》作了较详细的介绍。其第一章分两部分，各有四篇文章分别论述乾和坤。

雷孝思 (Jean—Baptiste Régis, 1663—1738 年)，号永维，也是白晋 1698 年邀来的十名法籍传教士之一。他翻译的拉丁文《易经》，原名作《中国最古的书》，共二册三卷，是在他逝世后一百年才出版的。该书是西方出现的第一部完整的《周易》译本，是《周易》传入西方史上一部重要的著作，它既首次为西方全面认识

① 五来欣造著，刘百闵译：《莱布尼茨的周易学》，《学艺杂志》14 卷第 3 号。

和研究《易经》提供了原始资料，同时又为以后其他欧洲语种的《易经》翻译提供了参考和借鉴。该书第一卷是概述。有一长序，共十一章，讨论《易经》的作者、来源、著《易》的目的及各种注疏。序之后有八篇文章，前七篇论伏羲所创八卦、各种符号及其变化；第八篇论《易》与五经的关系，作者间接驳斥了传教士要从五经中找出与基督教相一致的东西的看法。第二卷是《易经》原文与注疏的翻译及他本人的注释。第三卷是对《易经》的注释和他本人的评论。其中有一篇长而且内容充实的论文，论述了阴与阳、《易经》的生理学和对未来凶吉的占卜，最后论述附录的价值和来源。此书的完成，多得其他耶稣会士之助，如翻译有冯秉正协助，有关《易经》的注释，多用汤尚贤之说。而雷氏本人也表现出对汉语有很深的造诣。后来著名的《易经》翻译家理雅各评论说：“这是迄今为止已经出版的最有价值的（译本）。◆”此外，雷氏还撰有拉丁文《易经注疏第一卷评论》。

这一时期在华的传教士还撰有一些汉文本的易著，计有十四种，今天仍藏在梵蒂冈图书馆。但它们对于不谙中文的人来说，影响极微。

鸦片战争以后，尤其是十九世纪六、七十年代以后，欧洲汉学兴起。这一时期《易经》在西方的流传与上一阶段比，主要呈现出四个特点：第一，研究者的动机变了，不再是基于论证基督教教义与儒家思想一致性的需要；第二，译本语种更加多样化，出现了研究《易经》的权威；第三，某些权威译本都是借中国学者帮助而成，质量大为提高；第四，吸收当代学者的研究成果。

英国圣公会传教士麦根基（Rev. Canon McClatchie, 1813—1885年）于1876年第一个将《易经》译成英语，书名作《〈易经〉之译——附注解与附录》，在伦敦由美国长老会出版社出版。该书把“彖曰”译作“文王说”，把“文言”译作“孔子说”，把“系辞”译作“孔子评论”。并且按照他的《儒家宇宙起源说》的观点来理解和翻译《易经》，又随意杜撰一些原文没有的东西于其

中，所以被某些西方评论家所贬斥。麦氏还撰有《〈易经〉符号》。

第二个英译者是法国人、伦敦大学中国语教授拉古贝里 (Albert Etienne Jean Terrien de Lacouperie, 1845—1894 年)。他翻译的《易经》初以《中国最古老的一部书——〈易经〉》为题，在 1882 年和 1883 年《皇家亚洲学会学报》上发表，十年后在伦敦汇编成书出版。拉氏研究《易经》的目的是为他的中国古文明源于西方这一理论寻找根据，他认为在《易经》八卦中，可以找到巴比伦的古楔形文字。这种观点在当时颇受注意。

首部权威性的《易经》英译本，是由近代著名的翻译派汉学家、英国伦敦会传教士理雅各 (James Legge, 1815—1897 年) 翻译的，收入《中国圣典集》第二册，1882 年在牛津出版。理氏英译本的特点是“冗长” (wordy)、“呆板” (stiff)、“如实” (prosaic)。他翻译的《易经》，主要是拘泥于宋代理学家的易注。他把经、传分开，强调如果不把经、传看成是各自独立的两部分，要正确理解《易经》是困难的。在卫礼贤译本问世之前，理氏译本是西方理想的译本。即使有了卫译本，它也仍然是西方学者研究《易经》必读的版本。

首次将《易经》译成法文的是法国的安南学家霍道生 (P. L. F. Philastre)。书名为《周易首次法译本——附程子和朱熹的全部传统的注疏及主要注释家的注释摘要》，第一部分发表在 1885 年的《基梅博物馆年刊》第 8 期上，第二部分 1893 年才又续登在该刊物的第 23 期上。霍氏与理雅各一样，其观点都沿袭程传、朱注。

几乎与霍氏同时对《周易》进行法译的还有比利时鲁汶大学教授德·哈雷兹 (Charles—Joseph de Harlez, 1832—1899 年)。哈雷兹是受拉古贝里的影响而转入《易经》研究的。他在接受拉氏解释《易经》理论的同时，提出了自己的看法。他认为“卦”是书写的符号，汉字符号是与卦一起使用的，而不是单纯的名字选择。他自 1887 年至 1897 年始终坚持了这一理论。在霍氏法译

《易经》第一部分发表时，法国治《易》者还很少。而当八年后霍氏第二部分发表时，哈雷兹的理论已经广为流传了。哈氏先后发表了近十篇有关研究《易经》的译著和论文。1887年他首先在《亚洲学报》上发表《易经原文》，后在巴黎单独成篇出版。他正式的法译本《〈易经〉——复原、翻译与注释》于1889年在布鲁塞尔出版。1896年又有瓦尔·德雷毛（J. P. Vol d'Eremao）把它译成英文。他自己把《易经》满文注疏译成法文，1897年在巴黎出版。1896年他又在《通报》第7期上发表了《〈易经〉注解》，这是他研究《易经》的重要成果之一。此外，他还撰有易学论文：《〈易经〉的真实属性与解释》、《中国古代占卜书》、《〈易经〉的象意符号》。哈氏的治《易》方法和理论在西方有过一定的影响。霍道生就承认他受到哈氏的影响。其法本《易经》至今仍享有盛名，是当今西方通用的法译本。

这一时期对《易经》作研究的，还有英国伦敦会传教士、汉学家艾约瑟（Joseph Edkins，1823—1905年）。艾氏的《中国〈易经〉——占卜与哲学之书》刊登在1884年的《皇家亚洲学会学报》第16期上；《〈易经〉——附六十四卦注释》刊登在《中国评论》第12期上；《〈易经〉与〈易传〉》刊登在同一刊物的第14期。

耶稣会神甫、近代著名翻译派汉学家晁德范（Angelo Zottoli，1826—1902年）翻译的《易经》不是单独出版，而是在他的拉丁文巨著《华文进阶》第三册《经书研读》中，故不为世人所注意，但该书在1880年出版后，1884年曾获法国铭文学院茹理安奖金。

由此可知，鸦片战争后至辛亥革命前传入西方的《易经》有六种译本，它们是：麦格基英译本（1876年）、晁德范拉丁文译本（1880年）、理雅各英译本（1882年）、拉古贝里英译本（1882—1883年）、霍道生法译本（1885、1893年）和德·哈雷兹法译本（1889年）。

辛亥革命后，西方研究《易经》的权威首推卫礼贤（Richard

Wilhelm, 1873—1930 年)、卫德明 (Hellmut wilhelm, 1906 年—) 父子俩。卫礼贤首次将《易经》译成德文, 其译本是目前西方公认的“标准译本”, 而卫德明的《〈易经〉八讲》则是西方学习《易经》的主要辅导材料。

卫礼贤作为一名传教士是不称职的, 但作为一位汉学家, 却作出了巨大的成绩。他居青岛时, 在劳乃宣的帮助下, 花了近十年时间, 完成了《易经》德译, 1924 年在德国耶拿出版。这是他的汉译著作中的得意之作, 其译文风格与以译笔简洁流畅著称的翟理斯, 以忠实可靠见长的理雅各相比, 不但毫无逊色, 而且是信、雅、达兼备。他的德译本特点是“简明” (concise)、“自由” (free)、“想像” (imaginative), 比理雅各译本更能把握住原著的精神与意思, 因此一直在西方得到高度评价。六十五年过去了, 直到今天还没有哪种译本能取代卫译本那“独一无二”的地位。正因如此, 所以尽管在 1950 年以前西方已有多种英译本, 但美国博林金基金会还是组织人员, 让全美最优秀的德译英专家贝恩斯 (Baynes) 担任翻译, 将卫译本由德文转译成英文。该译本 1950 年在纽约出版, 书名作: *The I Ching; or Book of Changes*。全书共两册, 为《博林金丛书》之 19 种。这个转译本后来竟超过所有据汉文原著翻译的英译本, 成了当今西方英语国家所通用的“标准译本”。卫氏还著有《〈易经〉讲演集》。

卫德明是卫礼贤第三子, 他精于先秦古籍的研究, 是当今西方研究易学的权威, 其代表作是《〈易经〉八讲》。这是他在 1943 年向驻京德国人所作的学习《易经》的八篇辅导报告。次年汇编成书, 在北京出版。作者自称: 这八篇报告“完全是基于我父亲工作的基础之上”的。直至今日, 该书仍是西方人学《易》最好的入门书。该书论述了《易经》的来源, 一般结构, “易”的基本概念, 二元论 (上下、天地、阴阳), 八卦和六十四卦的性质, 乾与坤的意义, 《易传》的主要内容、汉以后《易经》演变的历史和它作为占筮书的使用。对于《易传》的作者, 卫氏反对在当代中

国学者中流行的疑古风，即把时间尽可能往后推的观点，肯定《易传》的作者为孔子和他的弟子。这八篇报告原是德文的，1960年又由贝恩斯翻译成英文，书名为：Change: Eight Lectures on the I Ching，为《博林金丛书》之62种。该书得到了西方汉学界的高度重视，1980年《大英百科全书》认为，它对难懂的《易经》作了通俗易懂的解释。卫德明1959年还撰有《〈左传〉、〈国语〉中的〈易经〉占筮辞》，提出了与原来八篇报告不同的看法，认为《易经》卦爻辞有残泐，根据《左传》引《易》的情况，对乾卦的爻辞大胆地进行重新编排改写。1967年，他又发表了《〈易经〉中思想和概念的相互作用》。1967年，他又出版了《〈易经〉中的天地人》一书，认为《易传》是讨论天道之书，但其重点在于天人之间的互动关系，即人在宇宙中的地位和角色。《易传》的最大进展，就是从乾坤三元相反相成、相对相需的动态观点来了解整个存在界——亦即天之道。

除卫氏父子外，用德文对《易经》作翻译和研究的还有比尔·贝姆（Bill Behm）改编的《〈易经〉——中国占筮书》，马里奥·舒伯特《〈易经〉——据中文新译》，圆光《〈易经〉中预言的实践方法》。这些都是四、五十年代出版的。

西方汉学家首次吸收中国古史辨派如顾颉刚、李镜池的易学观点的是英国人魏莱（Arthur Waley，1889—？）。他所撰《易经》（The book of Changes）一文发表在1933年《远东考古博物院汇刊》第五期上。译文对一些有歧义的卦爻辞作了新解。如译明夷初九爻辞“明夷于飞，垂其翼”时，他不是据卫礼贤译本依传统注疏“日入地中”，而是据李镜池所确信的“明夷”鸟名而译为（The Ming-i）。美国麻省理工学院中国科技史专家西文（Nathan Sivin）教授在六十年代评论说，它虽然简单，但却是不可多得的。

米尔斯（I. Mears）的英译《易经》是附在其《创造力》一书中，于1931年在伦敦出版的。如前所述，中国人沈仲涛也将《易经》译成了英文，该书于1934年在上海出版。

1949年以后对《易经》作最新英译的是英国人布洛菲尔德(John Blofeld)，他基于占筮的需要而译，1965年在伦敦出版其译本。但布氏译本虽后出，却没有超越前人，甚至更为拙劣，最多只能为现代占筮者提供方便^①。

特别值得一提的是英国汉学家李约瑟博士在其巨著《中国科学技术史》中对易学在世界科技史上的影响所作的研究。他认为“在历史上，不定分析被称为‘大衍术’，这是从《易经》中一个难解的陈述句‘大衍之数五十’得来的”。他还特别提起莱布尼茨关于中国十一世纪易学家邵雍对《易经》六十四卦所作排列的看法，指出莱氏认为这种排列不是别的，而是把从一到六十四这些数字用二进制记法写出来。而且还发现六十四卦曾启发过一个日本封建领主藤原通宪，使他在公元1157年前后写成一部日本早期的数学著作《计子算》。这部著作虽已失传，但后人知道，其中包含有六十四卦组合的数学研究^②。

L. A. 戈林达于1981年出版了《易经的内部结构》一书，该书提到了斯洪贝尔克论述本世纪六十年代发现的遗传密码与《周易》的关系：“遗传密码是人类历史上一项特别重要的发现。所有动植物生命的形成和繁衍都符合一个奇妙的系统，动植物生命本身的形式亦符合此系统。此系统是由三爻（八个经卦之一）组成的六十四个‘字’码，而这些字码写成了核糖核酸(DNA)分子长链。历史长达几千年的中国《易经》系统提出了一个合乎自然哲学顺序的方案。遗传密码中的三个‘字’码可以构成清晰的意思。这可以看成是遗传语句中的标点符号。其中有两个字码的意思是‘停止’（遗传语句的结尾），一个字码的意思是‘开动’（新语句的开始）。如果把这些语句与新翻译的《易经》结构图表相对照，我们发现这两个‘停止’字码在《易经》中可以找到根据。”此外，

① 上说本自林金水《易经传入西方考略》，载《文史》29辑，中华书局，1988年1月。

② 见李约瑟《中国科学技术史》第3卷第269、312页。

Matolleau 1975年出版的《阴阳及卦爻》、I. K. Shehutsii 1979年出版的《周易研究》(Research of the I Ching)、K. C. Anthony 1981年出版的《易经哲学》(Philosophy of the I Ching)、F. Capra 的《物理学之道》(The Tao of Physics)等著作都从自然科学的角度对《周易》进行了不同的研究^①。

但西方更多的人是将《周易》视为东方神秘主义的象征，将其用之于卜占。瑞士近代与弗洛伊德齐名的心理分析学大家荣格，就是《周易》的一大知己，他经常以之卜卦问事，自认为至有灵验。说：“每次占卜，而发现《易经》之心理现象，我总可达到目的，虽不能解释及回答此名作之一切疑问，但此书非具有一切具体证据及结果之宝库，亦非完全无误者，且不易了解，乃待他人发现其自然现象耳；亦不赋予人任何魔力，但使人人因而有自知之明，以进于善德。有人以《易》为最明了之作，亦有人以之为最晦谲者，见仁见智，各有不同，但非人人皆须信《易》，只信其有益者，则信之耳。”^②荣格由卜筮而悟出《易》之真正价值在于“使人人因而有自知之明，以进于善德”，可谓善读《易》者。但一般人却难以从卜筮中走出来。据说，现今欧美风行《周易》，其中以美国为最，有七种版本，年销十余万部。读者、信者遍及于各阶层，其主要原因是由于人心畸形不安，借以安慰心灵，就跟占星学大盛一样^③。

苏联、东欧也有《易经》的译本。苏联汉学家费德林 1969 年著有《评〈书经〉、〈诗经〉和〈易经〉》，舒茨基著有《周易研究》，斯皮林认为过去西欧的中国学家把《易经》单纯看作是占卜书是不对的，他通过研究认为可能要对《易经》重新作出评价。

与作为“汉文化圈”内的朝鲜、越南、日本相比，《周易》在

① 说见李树青《周易经传、历代注疏及主要流派与自然科学的关系》，载北京《图书馆学通讯》1985年4期。

② 见沈宜甲《科学无玄的周易》112页所引。

③ 同上。

欧美诸国的影响可谓“小巫见大巫”。越南自秦汉而至五代，为中国郡县千年以上，易学作为儒学之重要部分，其在越南的影响和地位自不待言。至黎朝，黎圣宗于光顺八年（1467年）首置五经博士，为求精深，令其专治一经，并“颁五经官板于国子监”。黎朝纯宗“龙德三年（1734年）春正月，印五经板，颁布天下，又亲制序文。五经板成，命藏于国学”。同年又刻《五经大全》等颁于各处学官。黎朝儒学大师黎贵惇著有《易经层说》一书。阮朝时朝臣吴廷价等提出集善堂（诸皇子讲学之处）规程，为皇子们“日讲《易经》解义”等，得到圣宗的首肯。在民间，《易》也被定为十五岁以上的学子进学的规定课程之一。越南成为法国殖民地后，还有文人用此时越南拉丁化的国语翻译《易经》。至南越时，阮孟保又译《易经》为越文，宝琴还撰有《易经索义》一书。

朝鲜自汉武帝元封三年（前108年）至西晋末，为中国的郡县四百多年。可以肯定，易学早已传入此间。朝鲜半岛古时分为高句丽、百济、新罗三国。高句丽公元372年就设置了太学，《易经》就是其主要教材之一。《旧唐书·百济传》载：“其书有五经子史”。公元384年，百济始立太学；513年，百济派五经博士段杨尔渡日，始传包括《易经》在内的五经于日；554年，又派《易》博士王道良渡日。由此可知百济易学之盛。新罗公元675年统一了朝鲜，682年始仿唐制于首都庆州设立国学，《周易》也被列为主要教材之一。至高丽王朝时，国学扩充，设置七斋，《周易》曰丽择，列为经学讲座之首，后又规定诸生课业《周易》得学二年，并被列入科举考试内容中。至1489年，李朝又颁五经等书于诸道。孙从添《藏书纪要》云：“外国所刻之书，高丽本最好。五经、四书、医药等书，皆从古本。凡中夏（即中国）所刻，向皆字句脱落，章数不全者，高丽竟有完全善本。”至现代，易学在朝鲜尤其受重视。南朝鲜的国旗图案，是按照八卦图设计的。汉城大学的朴钟鸿，本来专一于西方哲学，近十几年来则努力研究中国及朝鲜的儒家思想，特别是《周易》一书的思想。高丽大学

的金敬琢，著有《周易中庸哲学》一书。岭南大学柳正基著有《易经新讲》等书。1984年在汉城举行了首届国际易学大会，这标志着南朝鲜易学研究在世界上的不同寻常。

《易经》在日本的传入远较越南、朝鲜两国为晚，但日本易学的发达，除中国外，别国恐怕难以企及。如前所述，《易经》传入日本，始于513年百济五经博士段杨尔渡日，554年，又有百济五经博士王柳贵、《易》博士王道良渡日，于是，易学便和日本结下了不解之缘。676年，天智天皇设立大学寮，701年“学令”规定《周易》作为九经之一，成为大学寮的教材，而且只能用郑玄、王弼注。江户时代（1603—1867年），儒学简直成为日本的“正统”学术思想，《周易》因而愈加被人所看重。1653年，天皇命民间学者朝山意林升殿讲《周易》。德川幕府的第一代将军家康，曾大量刊行《周易》等经书。朱子学派的始祖藤原惺窝（1561—1619年）曾给《易经》作了“倭训”。藤门四大天王之一的松永尺五（1592—1657年）十三岁时已精通经书要义，在丰臣秀赖面前讲解经意，使在座诸人异常惊奇。后由藤原惺窝开导，1618年已能说明《易经》和《春秋》的奥义。木门五先生之一的室鸠巢（1658—1734年）著有《太极图述》。阳明学派的创始人中江藤树（1608—1648年）要求他的每个学生一定要读十三经，如果不能把十三经全部读完，就精读《易经》。三轮执斋（1669—1744年）则著有《周易进讲手记》一书。佐藤一斋（1772—1859年）著有《易》、《易学启蒙》等书，重视气一元论、命数论。古学派的创始人伊藤仁斋（1627—1705年）在家开办古义堂，亲自给学生讲授《周易》等经书，并著有《太极论》、《童子问》等易著。其子伊藤兰蛄（1694—1778年）继承父学，他的主要著作之一就是《易宪章》。折衷学派的始祖榊原篁洲（1659—1706年），著有《易学启蒙谚解大成》，井上金峨（1732—1784年）的主要作品有《易学弁疑》，片山兼山（1730—1782年）的主要作品有《周易类考》。考证学派的太田锦城则著有《周易比例考》。可以说，江户时期的日

本各个学派，没有不重视《周易》研究的。本世纪以来，日本的易学研究仍很活跃，据不完全统计，其有关著述竟达二百种之多^①。其影响较大的有铃木由次郎（1901年—），他著有《汉易研究》（明德社，1963年版）、《易经译注》（明德社，1964年版）、《太玄易的研究》（同上）、《易经译注》（二卷本，集英社，1974年版）、《易与人生》（明德社）以及《孔子与易》、《伏羲六十四卦方圆图与莱布尼兹二进法算术》等论著。高田真治（1893—1975年），中国古代哲学研究家，他著有《易经译注》（岩波书店，1959年版）、《易的国运观》（日本弘道馆）、《易的形上学》（日本弘道馆）、《易的思想》（岩波书店）、《易和东洋思想》（纪元书房），还和后藤基己合著了二卷本的《易经译注》（岩波书店，1969年）。户田丰三郎（1905—1973年）著有《易经注释史纲》（风间书房，1968年版）和一大批易学史研究论文，在中国易学发展史的研究方面造诣很深。其他还有诸。桥辙次（1883年—），他著有《易经讲话》；武内义雄（1886—1966年），著有《〈易〉与〈中庸〉之研究》（岩波书店，1943年）；山下静雄，著有《周易十翼的成立与展开》（风间书房，1974年），都属有得之作。

① 见《周易研究》1988年第1期《近年日本出版部分易学书目》。